HDI
HW 20AX R

KE 7052

~~F728.11~~

Harvard College Library

ROBBINS LIBRARY

OF THE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

THE GIFT OF

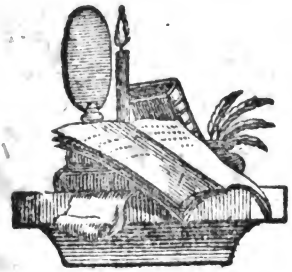
REGINALD CHAUNCEY ROBBINS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Verſuch
einer
neuen Theorie
des
menſchlichen
Vorſtellungsvermögens
von
Karl Leonhard Reinhold.



Zweyte Auflage.

Mit Churfürſtl. Sächſ. gnädigſtem Privilegio.

Prag und *Jena*,
bey C. Widtmann und I. M. Mauke. 1796

Digitized by Google

18 Sept, 1905.
Harvard University,
Philos. Dept.
Robbins Gift.

Digitized by Google

Seinen

väterlichen Freunden

Ignaz von Born

in Wien,

Immanuel Kant

in Königsberg,

und

Chriſtoph Martin Wieland

in Weimar,

zum

Denkmal

ſeiner Dankbarkeit, Verehrung und Liebe

der

Verfaſſer.

Digitized by Google

KE7052

Digitized by Google

Vorrede.

Ueber die

bisherigen Schickſale

der

kantiſchen Philoſophie.

Da die Periode, welche in der Geſchichte der teutſchen Philoſophie unmittelbar auf die *Leibnitziſch-wolfiſche* folgte, gegenwärtig noch nicht vorüber iſt: ſo darf es um ſo weniger befremden, daſs ihre Vorzüge ſehr verſchieden beurtheilt werden, und daſs man eben ſo wenig darüber einig iſt: ob man ihr den Namen der *Eklektiſchen* oder im Gegentheile der *Empiriſchen* beyzulegen; als ob man ihr bevorſtehendes Ende zugleich auch für das Ende, oder vielmehr für den Anfang des goldenen Zeitalters der Wiſſenſchaft anzuſehen habe. Sonderbarer dürfte es beym erſten Anblicke ſcheinen, daſs die Meynungen auch über die *vorhergegangene* nicht weniger

getheilt ſind, und daſs ſelbſt dasjenige Verdienſt ihres Stifters, wodurch derſelbe den Grund zur *Gegenwärtigen* gelegt hatte, ſogar von den Vertheidigern und Lobrednern der letzteren ſo oft und ſo ſehr verkannt wird. *Wolf* hatte dadurch, daſs er den Entdeckungen des groſs n *Leibnitz* wiſſenſchaftliche Form gab, ein vollendetes Syſtem dogmatiſcher Metaphyſik aufgeſtellt, dem kein Dogmatiker nach ihm etwas beträchtliches zu nehmen, oder hinzuzufügen gewuſst hat, und von welchem die ſpäteren Eklektiker nur dann erſt abzuweichen anfiengen, als ſie beym Vortrag der Metaphyſik die wiſſenſchaftliche Form für die rhapſodiſche aufgaben. Noch nie hat ein philoſophiſches Syſtem eine ſo ſchnelle und ſo allgemeine Aufnahme gefunden, als das Leibnitziſch-wolfiſche. Es wurde nach einem heftigen aber nur ſehr kurzdaurenden Widerſtand von den beſten Köpfen der Nation, und von den mittelmäſsigſten angenommen, und der gröſſere Theil der akademiſchen Lehrer wetteiferte mit dem beſſern, ſich für eine Philoſophie zu erklären, in welcher man die ſchwerſten und wichtigſten Aufgaben der Spekulation mit noch nie geſehener Gründlichkeit und Klarheit aufgelöſet, und das Intereſſe der Religion und der Moralität mit den kühnſten Anſprüchen der

Ver-

Digitized by Google

Vernunft vereiniget fand. Allein eben darum und faſt eben ſo bald verloren die weſentlicheren Grundſätze dieſer allgemein beliebten Philoſophie den Reiz der Neuheit. Sie erhielten durch ihren vielfältigen Gebrauch die Popularität gemeiner und alltäglicher Maximen, und die Selbſtdenker waren im Kurzen genöthiget, ſich am Leitfaden derſelben auf das Feld der Beobachtung hinauszuwagen, nachdem ihnen Wolf auf dem Felde der Spekulation ſo wenig zu thun übrig gelaſſen hatte. Nichts war natürlicher, als daſs der zergliedernde Scharfſinn ſeine Arbeit an den konkreten Erfahrungsbegriffen fortſetzte, nachdem ſie an den abſtrakten Notionen vollendet ſchien, und daſs man zu beobachten anfieng, nachdem man zu definieren aufhören muſste. Einige neueren Schriftſteller haben das Verdienſt der beobachtenden Philoſophie dadurch in ein helleres Licht zu ſetzen geglaubt, daſs ſie dieſelbe mit der herabgewürdigten Wolfiſchen in den ſchärfſten Contraſt ſtellten, ohne zu bedenken, daſs die Probleme, welche von der erſtern der Natur vorgelegt wurden, gröſstentheils durch die ſo ſehr verſchrieenen *Definitionen* der letztern, entweder zuerſt aufgeworfen, oder doch näher beſtimmt worden ſind; daſs das Studium der Erfahruug keineswegs dem gemeinen auch

noch ſo geſunden Verſtande, ſondern nur der durch Principien geleiteten, und durch Spekulation geübten Vernunft gelingen konnte, und daſs die durch planloſes Herumtappen aufgegriffenen, und durch bloſse Zufälle erworbenen Sachkenntniſſe ohne das wiſſenſchaftliche Gepräge, das ihnen der ſyſtematiſche Geiſt aufdrückt, rohe und meiſtens unbrauchbare Schätze bleiben müſsten. Die philoſophiſche Welt iſt durch die Schule der neuern Empiriker mit Compilatoren bevölkert; aber durch die Wolfiſche ſind ihr die Stifter der eigentlichen *Pſychologie* und *Aeſthetik* gebildet worden, durch welche die glücklichſten Verſuche der Engländer in dieſen Fächern an Gründlichkeit und Vollſtändigkeit ſo weit übertroffen wurden. Aus der wolfiſchen Schule ſind die Stifter der gereinigten Theologie und des geläuterten Geſchmackes hervorgetreten, philoſophiſche Theologen und philoſophiſche ſchöne Geiſter, durch welche die Fackel der Philoſophie in Gegenden gebracht wurde, wo ſie in Teutſchland bis dahin noch nie geleuchtet hatte — von dem geheimniſsvollen Dunkel des Allerheiligſten bis in die Kabinete der Miniſter und Fürſten, und an die Putztiſche der Damen. Ein Zuſammenfluſs günſtiger Umſtände, deren Aufzählung nicht hieher gehört, ſchien

den

den Einſturz der alten leidigen Scheidewand zwiſchen Welt und Schule vollendet zu haben, und die wolfiſchen Grundſätze wirkten ungehindert auf dem neueröfneten unermeſslichen Felde fort, während die auf ſie gebauten *metaphyſiſchen Dogmen* der *Wolfianer* einerſeits über die neuen und vielfältigen Anwendungen jener Grundſätze aufs empiriſche in Vergeſſenheit, andererſeits aber durch die immer weiter um ſich greifende Freyheit des Denkens in Verfall geriethen, und der ſtreng ſyſtematiſche Vortrag in eben dem Verhältniſſe ſein voriges Anſehen einbüſste, als die Beyſpiele feſſelfreyer und geſchmackvoller Einkleidung philoſophiſcher Unterſuchungen unter uns zahlreicher wurden. Es wurde nun über jede menſchliche, bürgerliche, häusliche Angelegenheit von der gröſsten bis zur kleinſten in Proſa und in Verſen philoſophiert. Um die neue Ausbeute aufzunehmen und nur einigermaſsen in Ordnung zu bringen, wurden die neuen Fächer vervielfältiget; Anthropologie, Geſchichte der Menſchheit, Philoſophie der Geſchichte, der Sprache, der Erziehungskunſt u. ſ. w. wurden in den Rang der Wiſſenſchaften, und neueroberter Provinzen der Philoſophie eingeſetzt.

Digitized by Google

Was würden *Leibnitz*, *Wolf*, *Baumgarten* von demjenigen gedacht haben, der ihnen vorhergesagt hätte, dafs eine Zeit kommen würde, wo die *Metaphyſik* in eben dem Verhältniſſe verlieren, als die *Philoſophie* gewinnen müſste? Dieſe Zeit iſt wirklich dagewesen und ſie iſt noch lange nicht vorüber. Aber freylich hat ſich die Bedeutung des Wortes Philoſophie während derſelben ſehr verändert. Das eigentliche Gebieth dieſer Wiſſenſchaft wurde immer *unbeſtimmter*, je weiter die Philoſophen ihre Eroberungen ausbreiteten. Das Anſehen und der Einfluſs der ehemaligen Königinn aller Wiſſenſchaften ſank um ſo tiefer, je weniger man *ihr* und je mehr man der *Erfahrung* zu verdanken anfieng, welcher man endlich auch ſogar die unentbehrlichſten Principien zueignete, je mehr dieſe nach und nach ihr wiſſenſchaftliches gelehrtes Gepräg verloren, und den Namen der Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes angenommen hatten. Indeſſen dafs die poſitive Theologie und die Volksreligion durch allmälige Reinigung der Mythologie an Sittlichkeit und Vernunftmäſsigkeit zunahm, die Kenntnifs unſres Planeten durch phyſiſche Geographie, Länder- und Völkerkunde auſſerordentliche Fortſchritte that, und die empiriſche Seelenlehre von allen Seiten

ten her mit den wichtigſten Aufſchlüſſen über die verborgenſten Eigenheiten des menſchlichen Geiſtes und Herzens bereichert wurde, wurden die RATIONALE *Theologie*, *Cosmologie* und *Pſychologie* theils vernachläſſiget theils gemiſshandelt. Dieſe Theile der Metaphyſik, die kurz vorher durch das was *DesCartes* und *Leibnitz* für den Inhalt, *Wolf* und *Baumgarten* aber für die Form derſelben gethan hatten, auf den unerſchütterlichen Grund einer allgemeingültigen *Ontologie* für die Ewigkeit gebaut, und die vollendete Schutzwehre der Religion und der Moral gegen Aberglauben und Unglauben auszumachen ſchienen, wurden nun auf einmal, ſelbſt von Vertheidigern der Religion und Moral, als unhaltbar und entbehrlich aufgegeben. Es war dem gröſſeren Theile des philoſophiſchen Publikums, der mit Auffammeln und Zuſammenordnen von Thatſachen alle Hände beſchäftiget hatte, um ſo weniger zu verdenken, daſs er das heiligſte Intereſſe der Menſchheit durch ſich ſelbſt und den geſunden Menſchenverſtand eben ſo ſehr geſichert, als durch die Metaphyſik gefährdet glaubte, da die letztere unter den Händen der Wenigen, die ihr noch aus Beruf oder Neigung oblagen, das *Syſtematiſche* und *Allgemeingültige*, wodurch ſie allein ihre vorigen Anſprüche zu

rechtfertigen vermocht hätte, immer mehr und mehr verlor. Auch die Metaphyſik ſollte auf Erfahrung gegründet, und *Leibnitz* durch *Locke* berichtiget, oder vielmehr die Theorieen von beyden ſollten miteinander vereiniget werden. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der *ontologiſchen Principien* wurde in eben dem Verhältniſs verdächtiger als der Verſuch ſie von der Erfahrung abzuleiten allgemeinern Beyfall fand. Aus den *Grundſätzen* waren nun *Meynungen* geworden, ſie erſchienen in jedem neuen philoſophiſchen Werke in eine andere *Formel* eingekleidet, jeder denkende Kopf ſuchte ſie nach ſeiner Weiſe zu beſtimmen, baute ſich ein eigenes Syſtem und benutzte dabey die Bruchſtücke älterer einander entgegengeſetzter Syſteme, die ihm in das Seinige zu paſſen ſchienen.

Man hatte nach und nach alle groſsen Geiſter, die ſich eigene Bahnen gebrochen hatten, beſchworen. Allein die Antwort eines jeden war von jedem ſeiner verſchiedenen Beſchwörer *anders verſtanden* worden *), weil man über den Sinn der Fragpunkte nicht einig,

*) Man vergleiche zum Beyſpiel was in der neuſten Zeit *Mendelſohn*, *Iacobi*, *Rehberg* und *Herder* über den Spinozismus geſchrieben haben.

Digitized by Google

nig, und derſelbe durch nichts allgemeingeltendes beſtimmt war. Die auf dieſe Weiſe entſtandenen philoſophiſchen Verſuche, von denen manche noch vor zwanzig Jahren das gröſste Aufſehen gemacht haben würden, fanden itzt eben ſo wenige, und nur eben ſo kalte Tadler als Bewunderer. Die Widerſprüche, mit welchen jedes der neuen Lehrgebäude behaftet war, konnten bey dem immer mehr überhand nehmenden Ekel an metaphyſiſchen Unterſuchungen, der Ungewohntheit über anſchauungsloſe Vorſtellungen zu philoſophieren, und der Schwierigkeit ſich aus den Labyrinthen ſo vieler entgegengeſetzten, und mit gleichem Scharfſinn unterſtützten Meynungen herauszufinden kaum dem kleinſten Theile der kleinen Anzahl von Leſern ſichtbar werden, die noch an Schriften dieſer Art einiges Intereſſe fanden. Auch die Scharfſichtigſten unter ihnen muſsten nicht ſelten durch Genieſchwünge und ſchimmernde Diktion, am öfteſten aber durch die rhapſodiſche Form der Einkleidung geblendet werden, die eine nothwendige Folge unbeſtimmter Begriffe und unzuſammenhangender Grundſätze iſt, Schriftſtellern aber, denen ſie Bequemlichkeit, und Leſern, denen ſie Unterhaltung gewährt, die geſegnete Frucht des echten philoſophiſchen

Geiſtes und des gebildeten Geſchmackes heiſst.

In den *Lehrbüchern* nahm die Philoſophie in eben dem Verhältniſſe die Form der *Geſchichte* an, als ſie ſich von der Form der *ſtrengen Wiſſenſchaft* entfernte. In der *Logik* wurde *überhaupt Vorſtellungen* haben mit *denken* verwechſelt, gröſstentheils nur empiriſche Pſychologie abgehandelt, und der eigentlichen Geſetze des Denkens gemeiniglich nur im Vorbeygehen, nicht ſelten mit Miſsbilligung unter der Rubrike verjährter Spitzfindigkeiten, erwähnt. Der Raum, welcher der *Metaphyſik* beſtimmt blieb, wurde gewöhnlich durch die Aufzählung der berühmteſten metaphyſiſchen Lehrmeynungen, und die Beurtheilung derſelben nach den ſogenannten Ausſprüchen des geſunden Verſtandes ausgefüllt. Man fuhr freylich noch immer fort die Grundwahrheiten der Religion und der Moral zu demonſtriren, aber mit Beweiſen, denen kaum mehr der lächerlichſte Kathederſtolz ſelbſt Allgemeingültigkeit zutraute. Der eine Verfaſſer ſtellt ein ganzes Heer von Argumenten auf, deren jedes er ſchon darum für unüberwindlich hält, weil die Wahrheit, von der die Rede iſt, nicht bezweifelt werden *darf*. Ein anderer, überzeugt, daſs nur ein einziger Beweis gelten könne,

könne, widerlegt alle übrigen, und glaubt dadurch den Seinigen genug erhärtet zu haben, der aber leider von einem mifsgünftigen Kollega als erfchlichen und widerfprechend befunden wird. Ein dritter endlich hilft fich aus der Verlegenheit, in welche ihn die Collifion feines Skepticismus mit feiner Amtspflicht verfetzt, dadurch, dafs er alle bisher bekannt gewordenen Beweife *hiftorifch* vorlegt ohne fich ausfchliefsend für einen derfelben oder zufammengenommen für alle zu erklären. Was Wunder, dafs die breite Heerftrafse der neuen *Schulphilofophie*, auf welcher fich die Anführer felbft unaufhörlich einander in den Weg treten, von Selbftdenkern, die durch keinen näheren Beruf auf diefelbe verfchlagen werden, immer mehr und mehr verlaffen wird! Einige diefer letztern haben neuerlich mit *Spinoza* den entgegengefetzten, aber viel konfequenteren *Dogmatismus*, andere mit *Paskal* den *Supernaturalismus*, andere endlich mit *Hume* den *dogmatifchen Skepticismus* vorgezogen: während der groffe Haufen von *Halbdenkern*, der gleichwohl nicht blödfinnig genug ift, um das immer zunehmende Schwanken der *erfchütterten Metaphyfik* nicht wahrzunehmen, zu allem, was fich nicht mit Händen greifen läfst, zu zweifeln anfängt, und auf feine unphilofophifche Gleichgültigkeit,

keit, die alles, was nicht ohne Schwierigkeit zu erklären ist, dahingestellt seyn läßt, unter dem gemißbrauchten Namen des *kritischen Skepticismus* stolz thut.

Indessen daß sich der Mangel allgemeingültiger Principien durch die angeführten Erscheinungen in der philosophischen Welt eben so laut ankündigte, als das Bedürfniß derselben bey der übrigens so hoch gestiegenen Cultur immer dringender wurde, erschien das berühmte Werk des königsbergischen Philosophen, welches nichts geringeres zum Zwecke hat, als jenem Mangel auf immer abzuhelfen, und welches, wie einige dafürhalten, diesen Zweck unmöglich verfehlen kann. Noch nie ist wohl ein Buch, ein einziges ausgenommen, so angestaunt, bewundert, gehaßt, getadelt, verketzert, und — mißverstanden worden. Einige Jahre hindurch schien man kaum das Daseyn desselben bemerkt zu haben, und wenn es gegenwärtig die allgemeine Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums beschäftiget, so ist ihm diese Ehre nur sehr allmälig und nicht so viel durch sich selbst als durch ausserordentlich anpreisende und verschreyende Berichte zu theil geworden. Bisher haben sich noch sehr wenige Schriftsteller von Bedeutung

tung für das *Kantiſche* Syſtem erklärt, das ſich von allen bisherigen auch dadurch auszeichnet, daſs es entweder durchgängig angenommen oder verworfen werden muſs. Aber dieſe wenigen haben in demſelben die vollendete, völlig befriedigende Theorie des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, die einzig mögliche Quelle allgemeingültiger Grundſätze, und das in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründete Syſtem aller Syſteme gefunden. Nichts war natürlicher, als daſs dieſe und ähnliche Urtheile, die von den Freunden der Kritik der Vernunft denjenigen, die das Werk ſelbſt nicht geleſen, oder nicht verſtanden hatten, auch nicht bewieſen werden konnten, von dem gröſsten Theile als ſtolze Anmaſsungen und lächerliche Uebertreibungen aufgenommen wurden. Es fehlte nicht an einigen unbärtigen und bärtigen Schriftſtellerchen, die theils um etwas neues zu Markte zu bringen, theils um ihren Tiefſinn bewundern zu laſſen, ſich zu Apoſteln des *alleszermalmenden Kants* aufwarfen, und durch die Art wie ſie ſich dabey benahmen, den Unwillen und den Spott wirklich verdienten, gegen den die denkenden Verehrer des kantiſchen Verdienſtes, durch alles was ſie zur Beſtätigung ihrer Urtheile vorbringen konnten, kaum geſichert

ſichert waren. Eine beträchtliche Anzahl philoſophiſcher Köpfe, auf welche Teutſchland mit Recht ſtolz iſt, und unter dieſen die Meiſten der berühmtern akademiſchen Lehrer, haben ſich entweder gegen das ganze neue Syſtem, oder welches in der That eben daſſelbe iſt, gegen weſentliche Theile deſſelben erklärt, und die Natur der Sache brachte es mit ſich, daſs dieſe Männer die Kritik der Vernunft durch ihre Einwürfe und Bedenklichkeiten um ſo tiefer herabſetzen muſsten, je erhabener der Rang geweſen wäre, den ſie ihr eingeſtanden haben würden, wenn ſie ihre Prüfung ausgehalten hätte. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl aus dem Schriftſtellertroſſe ergriff auch bald bey der Behandlung des neuen Modeartikels lieber die Parthey gegen Kant: denn hier hatten ſie ungleich berühmtere Namen auf ihrer Seite, und die gewiſſe Ausſicht, nicht etwa zu den Nachbetern, ſondern zu den Widerlegern und Belehrern des Mannes zu gehören, dem ſelbſt ſeine angeſehenſten Gegner ihre Bewunderung nicht verſagen konnten. Sie wiederholten daher die Angriffe ihrer hohen Alliirten, oder ahmten dieſelben vielmehr mit den von jenen abgeborgten Waffen nach, die das, was ſie in ſolchen Händen an voriger *Schärfe* verloren, an dem *ſchweren* Nachdruck gewan-

gewannen, der dem bleyernen Witze eigenthümlich ist.

Die allgemeinste unter den vielen Klagen, die bisher über die Kritik der Vernunft vorgebracht worden sind, legt ihr *Unverständlichkeit* zur Last. Diese Klage wird auch sogar von denjenigen geführt, welche das kantische System widerlegt zu haben glauben, und die sich eben darum billig zutrauen sollten, dafs sie es verstanden hätten. Gleichwohl ist noch keiner unter den zahlreichen Gegnern desselben aufgestanden, der behauptet hätte, er habe den Sinn davon durchgängig gefafst; keiner, der nicht wenigstens sich selbst gestehen müsste, er habe an vielen Stellen unüberwindliche Dunkelheit gefunden. Die meisten halten diese Dunkelheit für eine natürliche Folge der offenbaren Widersprüche, die sie an den ihnen verständlichen Stellen gefunden zu haben meynen; während die Anhänger des neuen Systems die Quelle dieser Widersprüche in jener Dunkelheit entdeckt zu haben behaupten, die ihnen wenigstens nicht unüberwindlich gewesen seyn soll, so schwer sie auch ihrem Geständnisse nach zu überwinden war. Ihre Antworten auf alle bisherige Einwürfe, so wie die Erklärungen die Herr *Kant* selbst über einige derselben bekannt gemacht hat, haben keinen andern

Inhalt

Inhalt, als dafs ſie die Gegner über den miſsverſtandenen Sinn der Kr. d. V. zurechtweiſen; wodurch ſie aber auch gewiſs den Vorwurf vielmehr eingeſtehen als ablehnen, daſs eine Schrift die von ſo vielen ſcharfſinnigen Köpfen und ſonſt ſo gang kompetenten Richtern miſsverſtanden wird, *äuſſerſt dunkel ſeyn müſſe.*

Dieſe Hauptanklage gegen ein Werk, das wenigſtens in Rückſicht auf das was von ihm verheiſſen wird, von ſo allgemein anerkannter Wichtigkeit iſt, verdient um ſo mehr eine nähere Beleuchtung, je mehr es ſich in der Folge zeigen wird, daſs ſie mit dem von mir geſchilderten Zuſtande der herrſchenden, ſogenannten eklektiſchen, Philoſophie innigſt zuſammenhängt, daſs von ihren eigentlichen Gründen das ganze bisherige Schickſal der neuen Kantiſchen beſtimmt worden iſt, und daſs ſich aus dieſen Gründen alle übrige gegen Kant lautgewordenen Anklagen über Wiederherſtellung ſcholaſtiſcher Spitzfindigkeiten, unnütze Sprachneuerungen, Einführung des troſtloſen Skepticismus, Aufſtellung eines neuen Idealismus, Umſturz der Grundwahrheiten der Religion und der Moral vollkommen befriedigend erklären laſſen.

Geſetzt,

Gesetzt, die Kritik der r. V. hätte das grosse Problem der Entdeckung allgemeingültiger Principien wirklich aufgelöset; sie enthielte bereits das durch die Natur unsres Erkenntnisvermögens bestimmte, und in seinen Gründen bis an die Gränzen alles begreiflichen zurückgeführte, einzig mögliche System aller speculativen Philosophie? —

„O! so müsste ja dieses System selbst von „allen Schwierigkeiten frey seyn, alle Irrwege „der Speculation vermeiden, nicht neue Un„begreiflichkeiten an die Stelle der Alten „setzen; es müsste höchst faslich seyn, und „durch eine über alle Sophismen spitzfindiger „Grübeley siegende Analytik alle Einwürfe zu „Boden schlagen, und allen unfreywilligen „Täuschungen des wahrheitsuchenden For„schers abhelfen. — Wie können wir an„dern, die wir dasselbe kennen oder nicht ken„nen, uns so grosse Dinge von einem dogma„tischen Systeme versprechen, dessen Beweise „äusserst *abstrus* und den wenigsten Menschen „faslich sind, und dessen Resultate sich von „den Principien der bekannten Metaphysik, „und den simpeln Lehren der schlichten Men„schenvernunft gleich weit entfernen! *)“

Es

*) Was ich hier aus dem *Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele, Berlin bey Nikolai* 1788,

Es würde zu nichts nützen, wenn ich diesem beweisloſen Tadel, die eben ſo beweisloſen Lobſprüche derjenigen, die in der Kr. der Vernunft, alle die angeführten Forderungen wirklich erfüllt oder gar übertroffen glauben, entgegenſtellen wollte. Ich bedarf aber auch, um meine Betrachtungen aller jener Einwendungen ungeachtet fortſetzen zu können, keines günſtigen Vorurtheils für die Parthey zu der ich mich bekenne. Es iſt genug, wenn mir meine Leſer, wie ich wohl ſicher annehmen darf, einräumen: Es finde keine *abſolute Unmöglichkeit* ſtatt, daſs die Kritik der Vernunft eben ſowohl von ihren Gegnern, als von ihren Vertheidigern miſsverſtanden ſey; ungeachtet bisher die erſtern ſowohl an Zahl als an Celebrität den letztern überlegen waren. Es war nicht nur der gröſſere, ſondern auch ſogar der beſſere Theil von *Newtons* gelehrten Zeitgenoſſen, der (zumal in den erſtern Jahrzehnden nach der Bekanntmachung der neuen Entdeckungen deſſelben) in der nunmehr allgemeingeltenden Theorie dieſes groſsen Mannes Entfernung von

entlehnt habe, dürfte wohl von den meiſten, wo nicht gar von allen Gegnern des kantiſchen Syſtems unterſchrieben werden.

Digitized by Google

von allen bis dahin bekannten Principien der Phyſik ſowohl als den ſimpeln Lehren des ſchlichten Menſchenverſtandes, Widerſprüche, Unbegreiflichkeiten, und vor allen Dingen unüberwindliche Dunkelheit in den Beweiſen gefunden hat. Faſt ein halbes Jahrhundert hindurch würde man in Frankreich über den *Newtonianer* gelächelt, und mit ſo viel Bitterkeit, aber nur mit etwas mehr Feinheit als unſre gegenwärtigen Popular-*philoſophen* über die *Kritiſchen* geſpottet haben, der ſeinen Zeitgenoſſen vorhergeſagt hätte, die Attractionslehre würde von ihren Nachkommen eben ſo allgemein angenommen und bewundert werden, als ſie ein Menſchenalter vorher verworfen und herabgeſetzt wurde? Was würde man vollends in *Rom* über die Behauptung geurtheilt haben: *Newton* habe Mittel gefunden, die von der täglichen *Erfahrung* widerlegte, der *heiligen Schrift* widerſprechende, vom apoſtoliſchen Stuhle verdammte Lehre von der *Bewegung der Erde* zu einer ſo unwiderſprechlichen Gewiſsheit zu erheben, daſs ſie einige Jahrzehende nachher auf allen philoſophiſchen Kathedern dieſes Hauptſitzes der Rechtgläubigkeit mit Vorwiſſen und guter Bewilligung des oberſten

Glaubensregenten ſelbſt gelehrt, und vertheidiget werden würde? —

„Das Newtonſche Syſtem hat dieſen „Triumph ſeiner *mathematiſchen Evidenz* zu „verdanken, auf welche doch wohl das *Kanti-„ſche* keinen Anſpruch zu machen hat.“

Gleichwohl hat ſelbſt durch dieſe mathematiſche Evidenz die beynahe allgemeine Empörung der gleichzeitigen Philoſophen gegen Newton, welche mit der gegenwärtigen gegen Kant eine ſo auffallende Aehnlichkeit hat, nicht verhindert werden können. Denn auch dieſe Evidenz hieng von Beweiſen ab, die ſelbſt für den gröſsten Theil der damaligen Mathematiker unverſtändlich waren; oder wenigſtens von ihnen dafür erklärt wurden. Wie? wenn nun die *kantiſchen* Beweiſe für die Wenigen, welche ſie bisher verſtanden haben, eine *Logiſche* Evidenz hätten, die in Rückſicht auf ihre überzeugende Kraft der *Mathematiſchen*, die anfangs auch nur von einigen wenigen an den Newtonſchen wahrgenommen wurde, wirklich zur Seite ſtünde? — Welcher Philoſoph iſt nicht gegenwärtig von der falſchen Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren, und der ſechszehn Schlufsformeln überzeugt? Allein

wer

wer erinnert sich nicht der Zeit, wo man die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit dieser logischen Spielwerke mit eben der logischen Evidenz einzusehen wähnte, mit der man gegenwärtig das Gegentheil wirklich einsieht? Den vielen und berühmten Vertheidigern jener vier *syllogistischen Figuren* musste die gegenwärtige Uebereinstimmung über die Nichtigkeit derselben eben so unmöglich vorkommen, als den heutigen Vertheidigern der *vier metaphysischen Systeme* (des Spiritualismus, Materialismus, dogmatischen Skepticismus, und Supernaturalismus) der unvermeidliche Umsturz dieser einander entgegengesetzter Systeme, und der dadurch erhaltene Frieden auf dem Gebiethe der speculativen Philosophie, unbegreiflich und ungereimt scheinen muss.

Gesetzt nun, das in der Kritik der Vernunft vorhandene System der Principien der eigentlichen Philosophie, wäre wirklich *allgemeingültig*, es wäre so ganz in der Natur des menschlichen Geistes gegründet, dass es von jedem, der dasselbe *durchgängig* verstanden hätte, als wahr befunden werden müsste; (eine Voraussetzung, von der ich hier nichts weiter behaupte, als dass sie keine absolute Unmöglichkeit habe) so behaupte ich: „dass er-

„*ſtens* in der Natur eines ſolchen Syſtemes „zuſammengenommen mit den gegenwärti„gen Zuſtande der Philoſophie, *zweytens* in „der Art wie dieſes Syſtem in dem kantiſchen „Werke vorgetragen iſt, und vorgetragen „werden *mußte*," Gründe vorhanden ſind, aus welchen ſich vollkommen begreifen läſst, warum die Kritik der Vernunft nicht nur von dem gröſsten, ſondern auch von dem beſſern Theile gleichzeitiger Philoſophen miſsverſtanden werden *mußte;* Gründe aus welchen ſich, wie ich hoffen darf, das bisherige Schickſal der kantiſchen Philoſophie auf eine Art erklären läſst, die eben ſo wenig etwas der Ehre ihres Stifters vergiebt, als dem Ruhme ihrer verdienſtvollen Gegner zu nahe tritt.

Sollten die neuen Principien wahrhaft *allgemeingültig*, und ihrer Natur nach dazu gemacht ſeyn *allgemeingeltend* zu werden, ſo müſsten ſie jeder bisherigen philoſophiſchen Sekte volle Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, mit der gröſsten Beſtimmtheit das *Wahre*, das in den reſpektiven Grundſätzen jeglichen Syſtems enthalten iſt, in ſich faſſen, das *Falſche* ausſchlieſsen, und dadurch ein Syſtem aufſtellen, welches jedem Selbſtdenker das, was er aus ſeinem Geſichtspunkte rich-

tig

tig geſehen hat, wieder finden lieſse. Indem nun zu dieſem Behufe bey der Entwicklung der neuen Principien manche der paradoxeſten Behauptungen hervorgeſucht und in Schutz genommen, manche der ausgemachteſten hingegen bezweifelt, und widerlegt werden müſsten, ſo iſt nichts natürlicher, als daſs es der erſte Verſuch dieſer Art, und wäre er auch noch ſo meiſterhaft ausgefallen, ſo wohl mit denen, welche dem gegenwärtigen Zuſtande der Philoſophie ſeine Form gegeben, als auch mit den übrigen, welche von demſelben die Form ihres Philoſophierens erhalten haben, verderben müſste, oder welches eben ſo viel heiſst, daſs er ſowohl von den unter ſich einigen *Popular-philoſophen*, als von den untereinander ſtreitenden *Metaphyſikern* miſsverſtanden und — *widerlegt* werden müſste.

Um zu ſeinem erhabenen Ziele zu gelangen, müſste der neue Verſuch einen Weg einſchlagen, der demjenigen gerade entgegengeſetzt iſt, auf welchem der groſse Hauffen der Populärphiloſophen bequem und unbeſorgt fortzuſchleudern gewohnt iſt. Anſtatt des leichten und unterhaltenden Herabſteigens vom Allgemeinen zum Beſondern, vom Abſtracten zum Concreten, von ununter-

ſuchten für ausgemachtangenommnen Grundſätzen zu Thatſachen, müſste er nicht nur das mühſamere und langweiligere Hinaufſteigen wählen, ſondern, ſollte anders etwas auf immer Entſcheidendes bewirkt werden, daſſelbe bis zu einer Höhe fortſetzen, die noch von keinem der tiefſinnigſten Forſcher erreicht wurde. Um ſeine aufzufindenden Principien mit dem *Wahren* an allen bisherigen Syſtemen zu vereinigen, müſste er von Behauptungen, welche von keiner Sekte bezweifelt werden können, ausgehen; das heiſst, das *allgemeinſte* was die bisherige Philoſophie aufzuweiſen hat, müſste ihm das *Beſondere* werden, von dem er ſich zu dem Allgemeinern bis an die *Gränze alles Begreiflichen* erheben müſste, von der er alsdann zu erweiſen hätte, daſs ſie wirklich die Gränze alles Begreiflichen wäre. Wie ſollte ihm der Populärphiloſoph ohne Schwindel folgen können? —

Was ſollte aber auch den Populärphiloſophen bewegen können, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden, die eine Unterſuchung dieſer Art für ihn haben muſs? Ihm kann es nicht einmal im Traume einfallen, daſs es der Philoſophie an unentbehrlichen Principien mangeln ſollte. Die Seinige

ge ist auf *Formeln* gebaut, die durch, die *für sich feststehenden* praktischen Grundwahrheiten, zu deren Beweis sie auf allen Akademien gebraucht worden, geheiliget und bewährt, aus der Schule ins gemeine Leben übergegangen sind, und nun als Ausspräche des allgemeinen Menschensinnes gestempelt aus dem gemeinen Leben wieder in die Schule aufgenommen werden; Formeln die man nicht bezweifeln darf, ohne ~~nicht~~ dadurch seinen Anspruch an den *sensus communis*, und mit demselben sein Recht an den Namen eines Philosophen einzubüssen. Wie abgeschmackt muss ihm nun jeder Versuch vorkommen, den Sinn jener Formeln zu prüfen, die er für *unerklärbar* hält, weil sie seiner Meynung nach, jeder Erklärung; für *unerweislich*, weil sie jedem Beweise zum Grunde liegen müssen? Trift er endlich gar auf Resultate, die sich mit diesen für ihn *ewigen Wahrheiten*, oder vielmehr mit dem Sinne, in welchem er die Formeln derselben genommen hat, nicht vereinigen lassen, o! so muss ihm schon dieser Umstand allein für die gründlichste Widerlegung des neuen Versuches gelten. Er muss es für die leichteste Sache von der Welt halten, solche ausgemachte und nur durch seine Sophisterey unterstützte Ungereimtheiten vor den Augen

des Publikums in ihrer ganzen Blöſse darzuſtellen. Er hält dieſs für ſeine heiligſte Pflicht, da er überzeugt iſt, daſs mit jenen Formeln zugleich die Fundamente der Religion und Moralität erſchüttert, und durch die ungeheure Anmaſsung Verſtand und Vernunft ſelbſt zu *kritiſiren*, eine bisher unerhörte Zweifelſucht eingeführt werden müſſe. In dieſer Meynung wird er gerade durch den Umſtand beſtärkt, der das vornehmſte *Kriterium* für die Richtigkeit des neuen Verſuches iſt, „daſs dieſer nämlich das Wahre, das *jedem* „*Syſteme eigen* iſt, aufnimmt," und in dieſer Rückſicht die eigenthümlichen Entdeckungen, die der dogmatiſche Skepticismus, der Materialismus, und der Supernaturalismus aus ihren einſeitigen Geſichtspunkten gemacht haben, wieder auffteilt, und beſtätiget. In den Augen des Popularphiloſophen iſt dieſes das gewiſſeſte Merkmal der Verwerflichkeit der neuen Principien. Er iſt gewohnt jene drey Syſteme für längſt widerlegte Irrthümer, für unglückliche Folgen der leidigen Abweichung vom geſunden Menſchenſinne, und der Verirrung in das bodenloſe Land der Schimären zu halten. Die neue Philoſophie wird ihm nun für die ganze Summe der Ketzereyen und des Unheils verantwortlich,

wo-

wodurch ihm jedes jener einzelnen Syſteme verabſcheuungswürdig geworden iſt.

Noch ſchlimmer, wo möglich, müſste die Aufnahme ausfallen, welche unſren allgemeingültigen Principien von den *Metaphyſikern*, oder weil doch die meiſten unter ihnen gegen dieſen *Namen* proteſtieren dürften, von den ſelbſtdenkenden Philoſophen, die ſich mit Auflöſung ſpeculativer Probleme beſchäftigen, bevorſtünde. Die bisherige *Ontologie*, welche den Materialiſten wie den Spiritualiſten, den Spinoziſten wie den Theiſten, den Fataliſten wie den Determiniſten bisher mit ihren Grundſätzen verſehen hat, und eben darum auf den Schutz von allen zuſammengenommen ſicher zählen kann, müſste durch den neuen Verſuch von dem Range der Wiſſenſchaft der erſten Erkenntniſsgründe entſetzt und in ihren ausgemachteſten Grundſätzen als die Quelle eines gemeinſchaftlichen Miſsverſtändniſſes der Vernunft angegeben, und überführt werden. Wie ſollte dieſes durch ein einziges Buch einem Manne begreiflich gemacht werden, der von den Principien ſeiner bisherigen Vorſtellungsart um ſo lebendiger überzeugt iſt, jemehr ihm die letztere Zeit und Mühe gekoſtet, und

je

je mehr er sie durch die Gründlichkeit und den Reichthum seines Talentes zu unterstützen und auszuschmücken gewusst hat. Seine Grundsätze haben ihm ihre Festigkeit schon dadurch genugsam bewährt, dass sie sein Lehrgebäude durch so lange Zeit getragen haben. Ihre Unumstösslichkeit kann ihm um so weniger verdächtig gemacht werden, je weniger sie ihm entweder bey dem Ueberblick des vollendeten Gebäudes selbst als die Grundfeste desselben sichtbar sind, oder auch jemehr er sich bewusst ist, dass sie bey der Grundlegung selbst, durch seinen Scharfsinn und Fleiss *eigenthümliche* Bestimmungen erhalten haben, wodurch sie gegen die gewöhnlichen Einwürfe, welche sonst die Grundsätze seiner Parthey treffen, gesichert wären.

Je mehr der geübte Denker für die Metaphysik, und je mehr sie für ihn gethan hat, desto unmöglicher wird es ihm werden, dieselbe neben dem neuen Versuche vor dem Richterstuhle seiner Vernunft als blosse Parthey auftreten zu lassen. Er hat diesen Richterstuhl seiner Metaphysik eingeräumt, das heisst, einem Richter, vor welchem nothwendigerweise jede Parthey, die sein richterliches Befugniss in Anspruch nimmt, vor aller Unter-

Unterſuchung verloren haben muſs. Hierdurch wird unſrem Philoſophen alle unpartheyiſche Prüfung der neuen Lehre unmöglich, und es iſt im Grunde nicht viel mehr als eine leere Formalität, wenn er ihre Rechtfertigung über eine Behauptung, die ſeinen Grundſätzen widerſpricht, vernimmt, und gegen alle Partheylichkeit proteſtiert. Denn er verſteht dieſe Rechtfertigung nicht, und er lernt ſie um ſo weniger verſtehen, je mehr er überzeugt iſt, daſs dasjenige, was irgend einem Menſchen verſtändlich iſt, auch *Ihm* verſtändlich ſeyn müſſe. Die Gründe ſeines Gegners müſſen ihm ungereimt vorkommen, weil ſie auf das, was er für ausgemacht hält, auf ſeine Principien, die er alle Augenblick auch dort, wo er von ihnen abſtrahieren ſollte und wollte, unvermerkt unterſchiebt, zurückgeführt, wirklich einen ganz andern Sinn erhalten müſſen, als ſie in der That haben, und weil er dieſen Sinn nur dann rein und unverfälſcht auffaſſen könnte, wenn er ſein Urtheil über einzelne Theile ſo lange aufzuſchieben vermöchte, bis er das Ganze, in welchem allein jeder Theil ſeine eigentliche Bedeutung und Beſtimmung erhält, überſehen hätte. Dieſe Ueberſicht wird aber in demſelben Augenblicke unmöglich,

wo

wo das Vorurtheil auch nur in einen einzigen der Hauptſätze einen fremden Sinn hineingetragen hat. Wer z. B. der Behauptung: „die Grundwahrheiten der Religion und der „Moral laſſen ſich nicht demonſtrieren“ den Sinn unterlegt: *Es gäbe keine allgemeingültige Gründe für ſie;* den Satz: „Raum und Zeit „rein vorgeſtellt ſind bloſſe Formen der An„ſchauung“ für gleichlautend hält mit: *Raum und Zeit ſind nichts als bloſſe Vorſtellungen;* „die „Dinge auſſer uns können nur als Erſchei„nungen erkannt werden“ mit: *Die Dinge an ſich ſelbſt ſind nichts als Erſcheinungen*, u. d. m. der kann freylich ein Syſtem, das aus ſolchen Hauptſätzen beſteht, nicht anders als höchſt abgeſchmackt, abentheuerlich, und wenn man will, auch ſogar gefährlich finden.

Wenn der Beurtheiler einem wahrhaft zuſammenhängenden Syſteme auch nur einen einzigen ungereimten Beſtandtheil auf dieſe Weiſe aufgebürdet hat, ſo mag er bey der darauf folgenden Prüfung noch ſo unpartheyiſch, arglos, ſorgfältig zu Werke gehen, das Verſtehen des Ganzen wird ihm gleichwohl ſchlechterdings unmöglich bleiben.

Man vergeſſe nicht, daſs ſich die neuen allgemeingültigen Principien mit keiner Metaphyſik,

taphyſik, ſie mag in ihrer eigenthümlichen Geſtalt vorgetragen, oder durch eine poetiſche Imagination in ſchöne Bilder eingehüllt werden, vertragen können, daſs aber auch durch ſie jedes metaphyſiſche Syſtem auf eine bisher unerhörte Art gewürdiget, und gegen die Angriffe von jeder metaphyſiſchen Sekte geſchützt werden müſſe. Der neue Verſuch wird alſo jeden offenbaren und maskirten Metaphyſiker überzeugen müſſen, daſs ſeine Philoſophie nur *halbwahr*, die Philoſophie ſeiner Gegner aber nur *halbfalſch*, und folglich — um nichts beſſer, als die Seinige wäre. Sey auch hier ſeine Vernunft über allen Einfluſs empörter Selbſtliebe erhaben; wird er auch mit dem beſten Willen ſeiner langgewohnten mühſam erworbenen Vorſtellungsart auf einmal entſagen können? So lange aber dieſe auf ſein Studium des neuen Verſuches einwirkt, ſo lange wird er dasjenige, was in demſelben gegen das verſteckte Falſche ſeiner Grundſätze vorgebracht wird, für eine Vertheidigung des offenbaren Falſchen an den Grundſätzen ſeiner Gegner, und was zur Rechtfertigung des verſteckten Wahren an den Grundſätzen ſeiner Gegner geſagt wird, für eine Beſtreitung des Unſtreitigen an den Seinigen halten müſſen. Iſt er daher

ein

ein *Dogmatiker*, ſo wird er die neue Philoſophie für den Verſuch eines *Skeptikers* halten, der die Gewiſsheit alles Wiſſens untergraben ſoll; iſt er ein *Skeptiker* — für die ſtolze Anmaſsung auf den Trümmern der bisher einander entgegengeſetzten dogmatiſchen Syſteme einen neuen und alleinherrſchenden Dogmatismus einzuführen; iſt er ein *Supernaturaliſt* — für einen feinangelegten Kunſtgriff die Unentbehrlichkeit hiſtoriſcher Urkunden der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen; iſt er ein *Naturaliſt* — für eine neue Stütze der ſinkenden Glaubensphiloſophie; iſt er ein *Materialiſt* — für eine idealiſtiſche Widerlegung der Realität der Materie; iſt er endlich ein *Spiritualiſt* — für eine unverantwortliche Beſchränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiethes der Erfahrung verſteckte Körperwelt *). Und nun laſſe man dieſe Beurtheiler ihre Berichte an das philoſophiſche Publikum abſtatten, ſo wird ein beträchtlicher Theil deſſelben in ſeinen Meynungen über das neue *ſonderbare Werk* in eben

*) Lauter wirkliche über die Kritik der Vernunft von ihren berühmten Gegnern in öffentlichen Druckſchriften gefallte Urtheile.

Digitized by Google

eben so viele Partheyen zerfallen, als dasselbe berühmte Gegner gefunden hat, in Partheyen, die theils durch das Urtheil ihrer Anführer abgehalten das Werk selbst zu lesen, theils durch dasselbe bestimmt werden, darin zu finden, was jene gefunden haben. Ein kleinerer Theil, dem das Widersprechende in den verschiedenen Aussprüchen gleich competenter Richter auffällt, hütet sich seine Zeit und seinen Verstand an ein Buch zu wagen, aus welchem selbst die Philosophen von Profession nicht klug werden können. Aber nur der allerkleinste Theil ist scharfsichtig und gerecht genug, um die Widersprüche in den beschuldigenden Aussagen der Zeugen als eine günstige Vorbedeutung für die Unschuld der angeklagten neuen Philosophie anzusehen.

Den heftigsten und hartnäckigsten Widerstand würde die Einführung allgemeingültiger Principien auf *Universitäten* erfahren müssen. Der grösste Theil unsrer lebenden Zeitgenossen hat noch kein Beyspiel einer Reformation der Philosophie erlebt, die den ganzen *Lehrbegriff* betroffen hätte; sonst dürfte hier die Erinnerung wohl überflüssig seyn, dass auch die philosophische Innung eben so gut ihre Orthodoxie als die theologische, eben so

gut ihren Schlendrian als die juriſtiſche, eben ſo gut ihren Empirismus als die mediciniſche habe, ein Uebel das jeder Reformation in eben dem Verhältniſſe den Eingang erſchwert, als es das Bedürfniſs derſelben herbeyführt. Wer die Geſchichte der *carteſianiſchen*, und der *leibnitziſch-wolfiſchen* Revolution auch nur obenhin kennt, der wird nicht leicht eine gleichzeitige Univerſität angeben können, auf welcher nicht die neuen Lehren anfangs eben ſo unbedingt verworfen, als nachmals aufgenommen, und befördert worden wären. Die Namen Carteſius, Leibnitz, Wolf, welche in der Folge im Munde ſo manches akademiſchen Lehrers die Stelle der Beweiſe vertreten muſsten, waren auf einem und eben demſelben Katheder von ſeinem Vorfahrer nie ausgeſprochen worden, als wenn es darum zu thun war, irgend eine Behauptung als eine grundloſe und gefährliche Neuerung zu verſchreyen. Wie weit das Miſsverſtehen und Miſshandeln von Lehrſätzen, deren Gründlichkeit gegenwärtig allgemein anerkannt iſt, von den akademiſchen *Anticarteſianern* und *Antiwolfianern* getrieben wurde, muſs jedem unglaublich vorkommen, der nicht Gelegenheit und Muſse hatte, ſich durch den Augenſchein an den zahlloſen widerlegenden

Diſſer-

Dissertationen, Diatriben, Disputationen u. s. w. zu überzeugen, die damals die philosophische Welt überschwemmten, gegenwärtig aber freylich, nur noch in Winkeln öffentlicher Bibliotheken aufgeschichtet, in der Ausführung des leeren Raums, ihre letzte Bestimmung gefunden haben. Gleichwohl war durch die cartesianischen, leibnitzischen und wolfischen Bemühungen eigentlich mehr ein in der philosophischen Welt längst angelegtes System ausgeführt, und zur Vollkommenheit gebracht, als ein ganz Neues eingeführt. Die neuen Entdeckungen und Verbesserungen jener Reformatoren gereichten alle zum Vortheil derjenigen unter den philosophischen Sekten, die ihrer Natur nach dazu gemacht war auf Akademien zu herrschen, nicht nur darum, weil sie sich so entscheidend für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral erklärt, sondern weil sie für dieselben diejenige Form der Ueberzeugung aufstellt, welche die menschliche Wisbegierde am meisten zu befriedigen scheint, wenigstens dem menschlichen Stolze unter allen am Meisten schmeichelt; eine Sekte, welche von einem Professor der Philosophie, der den entgegengesetzten Dogmatismus der Materialisten und Spinozisten, den dogmatischen Skepticismus

und den Supernaturalismus so oft aus dem Gebiethe seiner Wissenschaft förmlich und feyerlich verbannt hat, für das einzig echt philosophische Publikum, so wie ihr System für die einzig wahre unfehlbare Philosophie gehalten wird. Man denke sich nun eine Reformation, die dieser Sekte mit nichts geringern, als dem gänzlichen Untergange droht, die nicht anders als durch diesen Untergang durchgesetzt werden kann, und die dabey keineswegs auf den Beystand der übrigen Sekten zählen kann, weil sie jeder derselben ein gleiches Schicksal bereitet, eine Reformation, durch welche das von den Philosophen von Profession angenommene System zu den in ihren Augen so niedriger Rang einer blossen Vorübung des menschlichen Geistes und eines einstweiligen Behelfes herabgewürdiget wird; eine Reformation endlich, welche dem Lehrer der Metaphysik sogar das Daseyn der alten Wissenschaft, durch welche er sich bisher Verdienste und Ruhm erworben hat, streitig, und ihm das Studium einer Neuen, deren Möglichkeit ihm so gar unbegreiflich ist, zur Pflicht macht! — So sehr mich die blosse Idee einer *solchen* Reformation vor dem gröfsten Theile meiner Leser lächerlich machen mufs; so ist doch nichts gewisser, als

dafs

dafs dieſe ſo abentheuerlich ſcheinende Idee aufhören müſste, eine bloſse Idee zu ſeyn, wenn die ſpeculative Philoſophie Principien erhalten ſollte, die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dafs ſie wirklich *Allgemeingeltend* würden.

Man laſſe hier die Leidenſchaften des akademiſchen Lehrers ganz aus dem Spiele *); kein Ehrgeiz blende ihn durch die falſche Vorſpieglung, dafs ſein wohlgegründeter Ruhm mit ſeinem bisherigen Syſteme dahinſtürzen müſſe; kein heimlicher Neid erſchwere es ihm, einer Erfindung Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die nicht die Seinige iſt; keine Eiferſucht über einen jüngern Collegen, dem es natürlicherweiſe leichter werden muſs, eine ganz neue Vorſtellungsart anzunehmen, reize ihn, an derſelben nichts als ſchwache Seiten aufzuſuchen; und gleichwohl wird das

*) in welchem ſie doch immer keine unbeträchtliche Rolle zu haben ſcheinen; wenn z. B. eben derſelbe berühmte Mann, der dadurch das Verdammungsurtheil über ein philoſophiſches Werk ausgeſprochen zu haben glaubt, wenn er erklärt: er habe daſſelbe nicht verſtanden, unwillig darüber wird, wenn man ihm beweiſt, dafs er es *wirklich* nicht verſtanden habe; wenn u. ſ. w.

Digitized by Google

Scudium der neuen Philoſophie noch immer Schwierigkeiten für ihn haben, die ſich ſelbſt auf ſeine unſtreitigſten Verdienſte gründen, und nur ſehr wenigen in ſeiner Lage überwindlich ſeyn können. Je öfter und je beſſer er ſein bisheriges Syſtem mündlich und ſchriftlich vorgetragen hat, deſto einleuchtender, geläufiger, theurer hat ihm daſſelbe werden müſſen. Er beſitzt eine groſſe Fertigkeit, die Beweiſe für daſſelbe zu erhärten, und die Einwürfe dagegen zu widerlegen: denn beydes iſt das Hauptgeſchäft ſeines Lebens geweſen; und da er ſich bewuſst iſt, alles was von ſeinen Gegnern bis dahin eingewendet worden iſt, abgefertiget zu haben: ſo iſt er um ſo geneigter anzunehmen, daſs auch überhaupt nichts dagegen eingewendet werden könne, was ſich nicht auf ein Miſsverſtändniſs ſeines Syſtemes, das nur ſehr wenige ſo genau wie er kennen, gelernt haben, zurückführen laſſe. Je mehrere Felder der Philoſophie er bearbeitet hat, deſto mehr haben ſeine Principien ihre Fruchtbarkeit und Harmonie vor ſeinen Augen gerechtfertiget, deſto inniger ſind ſie mit ſeiner geſammten Ideenmaſſe verwebt worden, deſto mehr ſind ſie, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, in die Natur ſeiner Vernunft übergegangen. Ich glaube

glaube daher eben nichts Paradoxes zu behaupten, wenn ich es für ausgemacht halte, daſs das Studium, oder vielmehr das *Verſtehen* des neuen kritiſchen Verſuches nicht nur bey den meiſten, ſondern auch wohl bey *manchen* der verdienſtvollſten akademiſchen Philoſophen mehr Eifer, Anſtreugung und Zeitaufwand vorausſetze, als bey bloſsen Liebhabern der Wiſſenſchaft, ja auch nur bey manchem talentvollen jungen Anfänger. Woher ſollte bey gewiſſen älteren Lehrern der Eifer kommen, ſich in eine neue Unterſuchung über ihr längſtvollendetes bewährtes Syſtem einzulaſſen, und bey dieſer Unterſuchung einem Führer zu folgen, von dem ſie gehört haben, daſs er auch ihre gewiſſeſten Ueberzeugungen verwerfe? Die Anſtrengung ſo vieler Jüngeren gehört ihren überhäuften Amtsgeſchäften, zahlreichen Vorleſungen, und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, die durch keine fremde Ideenreihe unterbrochen werden dürfen. Bey vielen endlich ſind es aufs höchſte einzelne abgeriſſene Stunden der Erholung, die ſie mit eingenommnen Kopfe und zerſtreuter Aufmerkſamkeit einem Studium widmen, dem kaum der volle Aufwand eines geſchäftefreyen Jahres gewachſen wäre. Andere mögen endlich allen Eifer, alle Anſtren-

gung, und alle die Zeit, die auch nur eine einzige tägliche Vorlesung übrig läfst, darauf verwenden, und sie werden wider ihren Willen genöthiget seyn, das in den Stunden der Meditation mühesam verfertigte Gewebe neuer Ueberzeugungen in der jedesmaligen Vorlesungsstunde wieder aufzulösen. Das System, das sie vom Catheder herab erklären und beweisen müssen, steht im Widerspruche mit den neuen Principien, die nothwendig den kürzern ziehen müssen, sobald sie *vor* ihrer völligen Entwicklung und durchgängigen Bestimmung mit den bewährten Lehrsätzen eines längst angenommenen Systemes verglichen werden; und so werden jedesmal die zarten Keime des künftigen Baumes allgemeingültiger Erkenntnisse, durch die schweren Grundsteine des alten Lehrgebäudes zerdrückt.

Wer die Betrachtungen, die ich hier mehr durch Winke veranlassen als ausführen konnte, mit kaltem Blute verfolgt, der dürfte sich wohl mit mir in dem Resultate vereinigen, dafs der erste auch noch so wohlgelungene Versuch allgemeingültige Principien aller speculativen Philosophie aufzustellen nicht nur von dem grofsen Haufen, sondern auch von

vielen

vielen des beſſern Theiles des philoſophiſchen Publicums eine geraume Zeit hindurch miſsverſtanden werden müſste. Daſs die *Kritik der reinen Vernunft* wirklich dieſe Principien enthalte, behaupte ich um ſo weniger, da ich es weder hier beweiſen, noch weniger aber erwarten kann, daſs mir auf mein Wort geglaubt werde. Aber daſs die Kritik d. r. V. wirklich jenes Schickſal bisher erfahren habe, welches ſie erfahren muſste, wenn ſie zu erſt, allgemeingültige Principien aufgeſtellt hätte, iſt eine Thatſache, die dem ganzen philoſophiſchen Publicum vor Augen liegt.

Wer den Mangel allgemeingültiger Principien in der ſpeculativen Philoſophie für ausgemacht oder auch nur für wahrſcheinlich hält, dürfte mir wohl ohne vieles Bedenken beypflichten, daſs dieſer Mangel mit einem allgemeinen allen Sekten gemeinſchaftlichen Miſsverſtändniſſe zuſammenhängen müſſe, wodurch es auch den ſcharfſichtigſten und unpartheyiſchten Forſchern unmöglich würde, über die Prämiſſen, welche der Auflöſung ihrer Probleme zum Grunde gelegt werden ſollten, unter ſich einig zu werden. Umſonſt beruft ſich der *Leibnitzianer* auf ein in der Vernunft jedes Menſchen vorhande-

nes Syſtem ewiger Wahrheiten, umſonſt der *Lockianer* auf das unveränderlichen Geſetzen unterworfene Zeugniſs der Erfahrung. Bisher iſt noch kein Orakel weder aus dem nur ſo wenigen zugänglichen Heiligthume der reinen Vernunft; noch aus dem allen Augen offenliegenden Buche der Erfahrung ausgegangen, das auch nur die wichtigſten, die geſammte Menſchheit am meiſten intereſſierenden Fragen allgemein verſtändlich, oder auch nur auf eine die geübteſten Denker befriedigende Weiſe beantwortet hätte. Die philoſophiſche Welt hat ſich über jede dieſer Fragen in *vier Hauptpartheyen* getrennt, die ſich um die Wahrheit herum in einem Vierecke gelagert haben, wo die einander gegenüberſtehenden ihren Gegenſtand aus gerade entgegengeſetzten, die ſich angränzenden aus verſchiedenen Geſichtspunkten betrachteten, die erſtern untereinander in unaufhörlicher Fehde begriffen waren, die letztern bald auf der einen bald auf der andern Seite fochten. So erklärten ſich die Theiſten und Pantheiſten für das *Wiſſen*, die Supernaturaliſten aber und dogmatiſchen Skeptiker für das *Nichtwiſſen* einer Antwort auf die Frage vom Daſeyn Gottes; die Theiſten und Supernaturaliſten hingegen für das Daſeyn eines von der Natur ver-

verſchiedenen Gottes; während die Pantheiſten und dogmatiſchen Skeptiker die Grundloſigkeit dieſer Erklärung einzuſehen glaubten. Bald kämpfte der Supernaturaliſt mit dem ihm von der einen Seite angränzenden Theiſten gegen den Pantheiſten, und bald rief er gegen ſeinen alten Bundsgenoſſen den dogmatiſchen Skeptiker zu Hülfe; und ſo verewigte jede Parthey, ſo viel an ihr lag, den Streit, in dem ſie bald *für* die Bundsgenoſſen ihrer Gegner, und bald *wider* ihre eigenen zu Felde zog. Wie? wenn dieſe Fehde, die bey der nur allmäligen Entwicklung des menſchlichen Geiſtes eben ſo unvermeidlich als für dieſelbe unentbehrlich war, im Grunde bloſs von der Einſeitigkeit des Geſichtspunktes abhinge, aus welchem jede Parthey den ihnen allen gemeinſchaftlichen Gegenſtand anſieht? Wenn von jeder Parthey Wahrheit, aber nur *eine* Seite derſelben, geſehen wird; ſo zeigt ſich dieſe Seite nur, in wie ferne ſie mit einer gegenüberſtehenden im Gegenſatz, aber nicht wie ſie mit derſelben zugleich vereinbar, ſo gar nothwendig verknüpft iſt. So lange nun jede Parthey die ihr in die Augen fallende Seite für *volle Wahrheit* ankündigt, muſs ſie von der ihr Gegenüberſtehenden, die eine entgegengeſtzte volle Wahrheit in Augen

gen hat, geradezu *widerlegt* werden. Das jeder Sekte einleuchtende zum Theil unſtreitig Wahre enthält dann den Grund, warum keine von allen übrigen verdrängt werden, und das Einſeitige im Geſichtspunkte einer jeden — warum keine auch unter den vortheilhafteſten äuſſern Umſtänden einen entſcheidenden Sieg über die übrigen davon tragen konnte. Sollten ſie nicht bisher durch irgend ein gemeinſchaftliches Miſsverſtändniſs gehindert worden ſeyn, auf den gemeinſchaftlichen Geſichtspunkte zuſammenzutreffen, aus welchem ſich alle beſondern und einſeitigen vereinigen lieſsen? Wie? wenn es dem Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft aufbehalten wäre, dieſes Miſsverſtändniſs zu entdecken, und ſo viel dieſes durch die Kräfte eines einzelnen Menſchen möglich war, hinwegzuräumen?

So viel iſt wenigſtens unläugbar, daſs Er, wenn er dieſen groſsen Zweck wirklich vor Augen hatte, und, wenn es ihm gelingen ſollte, denſelben zu erreichen, gerade das thun muſste, was er wirklich gethan hat. Er muſste dann einen ganz neuen von jeder Sekte bisher verfehlten, aber die eigenthümlichen Pfade einer jeden durchkreuzenden Weg, ein-

einſchlagen; und daher, wie es wirklich geſchehen iſt, auch von jeder bald auf dem Ihrigen, bald auf dem ihrer Gegner angetroffen werden; er muſste jedes bisherige Syſtem für unhaltbar erklären, und gleichwohl auch jedes einzelne gegen alle übrigen in Schutz nehmen, vor allem aber muſste er die groſse Reformation der Philoſophie durch eine bisher noch nie verſuchte Zergliederung des Erkenntniſsvermögens beginnen.

Da der Streit der Partheyen vorzüglich die *Erkennbarkeit* überſinnlicher Gegenſtände betrift: ſo muſste der Verſuch gemacht werden, den Begriff der Erkennbarkeit überhaupt näher, genauer, vollſtändiger, als bisher geſchehen iſt, zu beſtimmen. Bey dieſer neuen Beſtimmung durften weder *angeborne Wahrheiten* mit Leibnitzen, noch auſser unſerm Gemüth befindliche *Gegenſtände* mit Locken, als *unſtreitige Objecte des Erkennens* vorausgeſetzt, und keineswegs, nach der bisherigen Gewohnheit, die Bedingungen oder Geſetze, der Erkennbarkeit, entweder von den einen, oder von den andern, (oder auch von beyden zugleich, ohne den Beytrag eines jeden ins beſondere angeben zu können) abgeleitet werden. Die neue Beſtimmung konnte nur

dann

dann beſſer als die vorigen gelingen, wenn ſie nichts als *Unſtreitige* Prämiſſen vorausſetzte. In dieſer Rückſicht durfte ſie ſich weder auf die Realität jener angebornen überſinnlichen Wahrheiten, die von den dogmatiſchen Skeptikern, Materialiſten u. ſ. w. noch auf die Wirklichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, die von den Idealiſten, und unter gewiſſen Einſchränkungen ſogar von den Spiritualiſten, geläugnet wird, berufen. Ieder Verſuch, die Natur und die Gränzen der Erkennbarkeit neu zu beſtimmen, bey welchem die in der philoſophiſchen Welt zum Theil noch ſtreitigen Gegenſtände des Erkennens als unſtreitig angenommen worden wären, hätte ſchon dadurch allein ſeinen Zweck verfehlen müſſen; er würde vorausgeſetzt haben, was zu erweiſen war, und die Hoffnung eines künftigen Einverſtändniſſes über Principien vielmehr weiter entfernt als näher herbeygeführt haben. Anſtatt alſo die Natur und den Umfang des Erkenntniſsvermögens durch erkannte Objekte zu beſtimmen, mußte er vielmehr die Erkennbarkeit der Gegenſtände ſelbſt aus dem *bloſsen Erkenntniſsvermögen* zu beſtimmen ſuchen.

Wirklich

Wirklich hat die Kritik der reinen Vernunft zuerſt den Begriff des *bloſsen* Erkenntniſsvermögens aufgeſtellt und entwickelt, und das Erkenntniſsvermögen erſcheint durch dieſe Entwicklung in einer Geſtalt, von der man ſich bisher in der philoſophiſchen Welt nicht einmal die Möglichkeit träumen lieſs; nämlich: einerſeits unabhängig ſowohl von der Erfahruug als von angebornen Grundwahrheiten, anderſeits aber auf das Gebieth der Erfahrung in theoretiſcher Rückſicht eben ſo ſehr eingeſchränkt, als in praktiſcher über daſſelbe erhaben. Lauter Räthſel, die ſo lange für unauflöslich gelten müſſen, bis ſie wirklich aufgelöſet ſind, und deren Sinn ſogar vielen nur durch die wirkliche Auflöſung begreiflich werden kann. Durch eine Zergliederung, die noch immer von manchem unſrer ſcharfſinnigſten Köpfe für unmöglich gehalten wird, ſollte in dieſem kühnen Verſuche das, was beym Erkennen bloſs dem Gemüthe, von dem was den Dingen auſser dem Gemüthe angehört, aufs genauſte abgeſondert, und dadurch das bloſse Vermögen des Gemüthes von dem bey der äuſſern Empfindung wirkſamen Vermögen der Auſſendinge völlig unterſchieden werden. Wer kann zweifeln, daſs durch eine ſolche Zergliederung,

rung, wenn sie wirklich gelungen hat, an Tag kommen müsste: *wie* das bisher allen Systemen der speculativen Philosophie gemeinschaftliche Missverständniss mit dem unbestimmten Begriffe des Erkenntnissvermögens zusammenhängt? Und welcher denkende Kopf kann es unbegreiflich finden, dass man, bevor es ausgemacht war, was beym Erkennen der blossen Beschaffenheit des blossen Gemüthes allein, und was dem Eindruck auf dasselbe von aussen angehörte, die ursprünglichen und beyden eigenthümlichen Prädicate verwechseln, und bald dasjenige, was theils nur durch, theils nicht ohne Eindruck von aussen in unsrem Gemüth entstehen kann, und so ferne den Aussendingen angehört, mit *Leibnitzen* für ein ursprüngliches Eigenthum unsres Gemüths ansehen, bald aber das, was vor allem Eindruck im Gemüthe vorhanden seyn und das eigentliche Vermögen desselben ausmachen muss, mit *Locke* dem Eindrucke zueignen und für eine durch denselben bekanntgewordene Beschaffenheit, die den Dingen unabhängig von unsrem Vorstellungsvermögen zukäme, halten müsste? —

Hat es nun mit diesem Missverständnisse seine Richtigkeit: so ist durch dasselbe nicht nur

nur der alte immer fortdaurende Streit der Philoſophen über die Gränzen des Erkenntniſsvermögens, die Spaltung der Sekten über die groſsen, die Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden, Fragen, und der Mangel allgemeingeltender Principien in der ſpeculativen Philoſophie, ſehr begreiflich; ſondern auch ſelbſt das leidige Schickſal der Kritik der Vernunft, auch ſo gar von vielen unſrer vorzüglichſten Denker miſsverſtanden zu werden, ohne viele Mühe erklärbar. Jenes allgemeine Miſsverſtändniſs des Erkenntniſsvermögens muſste nämlich auf den Sinn aller bisher aufgeſtellten Grundſätze, auf die Beſtimmung aller metaphyſiſchen Notionen, auf die Bedeutung aller Kunſtworte entſcheidenden Einfluſs haben. Der Mann, der ſich zu erſt über daſſelbe erhoben hatte, und nun das Erkenntniſsvermögen aus einem ganz neuen Geſichtspunkte anſehen und zeigen muſste, war dadurch genöthiget, vielen von den bisherigen Formeln und Ausdrücken einen ganz neuen Sinn unterzulegen, manche der gewöhnlichſten darunter als unbrauchbar zu verwerfen, und an ihrer Stelle ſich ganz neue zu ſchaffen. Er mochte ſich über dieſe nothwendigen Neuerungen noch ſo behutſam erklären, er mochte den Sinn ſeiner neuen

Kunſtwörte noch ſo ſorgfältig beſtimmen, er mochte in ſeinen Erörterungen noch ſo ausführlich ſeyn; ſo konnte dieſes alles gleichwohl nur durch Worte geſchehen, die in der von dem alten Miſsverſtändniſſe afficierten Vorſtellungsart ſeiner Leſer einen ganz andern Sinn haben muſsten, den ſie nur nach gänzlich hinweggeräumten Miſsverſtändniſs verlieren konnten, und durch welchen auch die ſcharfſinnigſten Beurtheiler genöthiget wurden, in jenen Erörterungen bald auf ſchlechterdings unverſtändliche Stellen, bald auf offenbare Ungereimtheiten zu ſtoſsen. Dieſer neue Wortſinn, der in der Kritik der Vernunft weder vermieden, noch durch Erklärungen der einzelnen Worte beſtimmt werden konnte, muſste dann freylich nur durch langwieriges, vielfältiges und mühſames *Vergleichen* der einzelnen Stücke des ganzen Werkes herausgebracht; muſste gewiſſermaſsen errathen, und ſelbſt gefunden werden; welches alles wohl nur durch einen ungemeinen Aufwand von Zeit und Mühe und über dieſes vielleicht nur denjenigen allein möglich ſeyn dürfte, die entweder noch gar kein metaphyſiſches Syſtem angenommen haben, oder mit ihrem angenommenen unzufrieden ſind.

Der

Der Verfaſſer ſieht ſich hier genöthiget, ein Paar Worte über ſeine eigene Erfahrungen zu ſagen, durch welche er die Schwierigkeit, in den eigentlichen Sinn der Kritik der Vernunft einzudringen, und die Gefahr, denſelben zu verfehlen, vielleicht näher als die meiſten Leſer dieſes Werkes kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Er würde ſich des unangenehmen Geſchäftes, vor dem Publikum von ſich ſelbſt zu ſprechen, gerne überhoben haben, wenn er nur einigermaſsen hätte hoffen können, auſſerdem ſich über das, was er noch von der Unverſtändlichkeit des kantiſchen Syſtems zu ſagen hat, verſtändlich genug erklären zu können.

Er glaubt, die Vorkenntniſſe, die bey einer metaphyſiſchen Lektüre vorausgeſetzt werden, beſeſſen zu haben, als er 1785 dieſes Syſtem zu ſtudieren anfieng. Zehn Jahre hindurch war ſpeculative Philoſophie ſein Hauptſtudium geweſen, dem er ſeine Verwendung auf Mathematik und ſchöne Wiſſenſchaften mit einer Art von Gewiſſenhaftigkeit unterordnete. Drey Jahre hindurch hatte er philoſophiſche Vorleſungen nach dem leibnitziſchen Syſteme gehalten, und die Schriften des groſſen Stifters deſſelben, ſo

wie ſeines würdigen Gegners *Locke*, waren ihm keineswegs nur aus den neuern philoſophiſchen Produkten unſrer Landesleute bekannt. Zu dieſer Vorbereitung des Kopfes, in Rückſicht auf welche er gleichwohl vor den wenigſten Leſern der kantiſchen Schriften etwas voraus haben mochte, kam bey ihm noch ein dringendes Bedürfniſs hinzu, auf einem neuen Wege ſeinem Herzen die Ruhe wiederzufinden, die er auf dem Felde der Speculation verloren, und auf allen ihm bekannt gewordenen Wegen vergebens geſucht hatte. Durch ſeine Erziehung war ihm *Religion* nicht nur zur erſten, ſondern gewiſſermaſsen zur einzigen Angelegenheit ſeiner früheren Lebensjahre gemacht. *Ascetiſch* zum *Asceten* gebildet trieb er das, was er das Werk ſeines Heils nannte, mit aller jugendlichen Lebhaftigkeit ſeines Temperaments; und ſo wurden Gefühle, die wohl keinem menſchlichen Herzen ganz fremde ſind, aber die von den äuſſern Umſtänden der Perſonen ſo ungleich begünſtiget werden, in dem ſeinigen zu feſten und unvertilgbaren Neigungen. Die philoſophiſche Kritik des Geſchmackes, welcher er ſehr frühzeitig zum Vortheil ſeiner Lieblingsneigung für Dichtkunſt oblag, verleitete ihn unvermerkt auf das Gebieth der

der ſpeculativen Philoſophie, und er hatte kaum einige Schritte auf derſelben zurückgelegt, als er den Grund ſeiner bisherigen Glückſeligkeit mit Schrecken erſchüttert fühlte. Vergebens verſuchte er ſich hinter die Bollwerke der Ascetik zurückzuziehen und dem Kampfe mit den Zweifeln auszuweichen, die ihn drohend und einladend von allen Seiten beſtürmten. Es war ihm unmöglich geworden, blind, wie vorher, zu glauben, und er ſah ſich bald genug gezwungen, ſich auf Discretion den Feinden ſeiner Ruhe zu überlaſſen, die ihm mit Wucher wiederzugeben verhieſsen, was ſie ihm genommen hatten. Nun war Metaphyſik die Hauptangelegenheit ſeines einſamen, ſorge- und geſchäftefreyen Lebens geworden. Allein am Ende einer vieljährigen Periode, während welcher er alle vier Hauptſyſteme der Reihe nach angenommen und aufgegeben hatte, war er nur darüber mit ſich ſelbſt einig geworden, daſs ihm die Metaphyſik zwar mehr als einen Plan, ſich bald mit ſeinem Kopfe, bald mit ſeinen Herzen abzufinden, aber keinen einzigen vorzulegen hatte, der die ernſthaften Forderungen von beyden zugleich zu befriedigen vermochte. Der peinliche Gemüthszuſtand, der bey ihm eine ſehr natürliche Folge dieſer Ueber-

zeugung war, und die Begierde, deſſelben es koſte auch was es wolle, los zu werden, waren die erſten und ſtärkſten Triebfedern des Eifers und der Anſtrengung, womit er ſich dem Studium der *Kritik der reinen Vernunft* hingab, nachdem er an derſelben unter andern auch den Verſuch wahrzunehmen glaubte, die Erkenntniſsgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral von aller Metaphyſik unabhängig zu machen. Die vollkommenſte Muſse, die ihm bey ſeinem Aufenthalt in Weimar zu Theil wurde, beſtätigte ihn in dem Entſchluſſe, nicht eher nachzugeben, als bis er ſich alle Räthſel, die ihm faſt auf jeder Seite jenes tiefſinnigen Werkes aufſtieſsen, gelöſet hätte. Je mehr er an die *ungeheuren* Schwierigkeiten zurückdenkt, die er bey dieſer Arbeit zu bekämpfen hatte, und von denen er ſich faſt eben ſo oft niedergeſchlagen als gereizt fühlte, deſto mehr wird er überzeugt, daſs er denſelben ohne dieſe Muſse und ohne jenes Bedürfniſs ſeines Kopfes und Herzens durchaus nicht gewachſen geweſen wäre. Bey der erſten äuſſerſt aufmerkſamen Durchleſung ſah er nichts als einzelne ſchwache Lichtfunken aus einem Dunkel hervorſchimmern, das ſich kaum bey der *fünften* ganz verloren hatte. Ueber ein Jahr lang

lang enthielt er ſich faſt aller andern Lektüre, zeichnete ſich die Hauptſätze des Werkes, die er verſtanden zu haben glaubte ſowohl, als die er wirklich nicht verſtanden hatte, beſonders auf, und verfertigte mehr als einen miſslungenen Auszug des Ganzen. Alles, was er auf dieſe Weiſe anfangs herausbrachte, waren Bruchſtücke, die ihm theils aus andern Syſtemen entlehnt, theils ſchlechterdings unvereinbar ſchienen*). Allein ſo wie er raſtlos fortfuhr, einerſeits durch wiederholtes Leſen aus dem Werke ſelbſt neuen Stoff auszuheben, andererſeits aber das ausgehobene aneinander zu rücken: ergänzten ſich die Bruchſtücke allmälig zu aneinander paſſenden Theilen, verſchwanden Dunkelheiten, die ihm vorher unüberwindlich, und Ungereimtheiten, die ihm ganz entſchieden deuchten, und am Ende ſtand das Ganze im vollen Lichte einer Evidenz vor ihm da, die ihn um ſo mehr überraſchte, je weniger er ſie ſeinen vorigen Erfahrungen und Grundſätzen zufol-

*) Ihm iſt es daher ſehr begreiflich, warum gewiſſe Gegner der Kr. d. V. dasjenige, was ſie in derſelben verſtanden zu haben glauben, für *alt*, und was ſie nicht verſtanden zu haben fühlen, für *ungereimt* erklären.

Digitized by Google

ge in der ſpeculativen Philoſophie für möglich gehalten hatte.

Wenn er auch mit der gewiſſenhafteſten Unpartheylichkeit, durch die trockenſte Erzählung, und in den eigenthümlichſten Ausdrücken angeben wollte, was er am Ende ſeiner Unterſuchungen an dem kantiſchen Syſteme und durch daſſelbe gefunden habe; würde er gleichwohl für die meiſten ſeiner Leſer nichts als Redefiguren und panegyriſche Deklamationen eines ſanguiniſchen Schwärmers vorgebracht haben. Er begnügt ſich alſo hier zu bekennen, daſs ihm durch die neuerhaltenen Principien alle ſeine philoſophiſchen Zweifel auf eine Kopf und Herz vollkommen befriedigende, für immer entſcheidende, obwohl ganz unerwartete Weiſe beantwortet ſind; und daſs er für ſeine Perſon völlig überzeugt iſt, durch die Kritik der V. müſſe eine der allgemeinſten, merkwürdigſten und wohlthätigſten Revolutionen, die je unter den menſchlichen Begriffen vorgegangen ſind, bewirkt werden; eine Revolution, welche durch die zahlreichen und berühmten Gegner dieſes Werkes nicht nur nicht aufgehalten, ſondern weit nachdrücklicher als durch die Bemühungen

Digitized by Google

gen ſeiner bisherigen Freunde befördert und beſchleuniget werden wird.

Seine eigenen Angelegenheiten waren ins reine gebracht, und es erwachte in ihm der Wunſch etwas beyzutragen, daſs ein Gut, in deſſen Beſitze er ſich ſo glücklich fühlte, auch von andern erkannt und benutzt würde. Er ſuchte in ſeinen *Briefen über die kantiſche Philoſophie* auf die Kritik der Vernunft vorzüglich durch diejenigen *Reſultate* aufmerkſam zu machen, die ſich aus derſelben für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral ergeben. Er hatte bald genug eingeſehen, daſs dieſe Reſultate aus den neuen Principien nur für diejenigen ſtreng bewieſen werden konnten, welche das kantiſche Werk ſelbſt ſtudiert und durchgängig verſtanden hätten. Da er nun dieſes Studieren und Verſtehen vielmehr erſt zu befördern wünſchte, als ſchon vorausſetzen durfte, ſo blieb ihm nichts als der Verſuch übrig, dieſe Reſultate unabhängig von den kantiſchen Prämiſſen aufzuſtellen, ſie an bereits vorhandene Ueberzeugungen anzuknüpfen, ihren Zuſammenhang mit den weſentlichſten wiſſenſchaftlichen und moraliſchen Bedürfniſſen unſrer Zeit, ihren Einfluſs auf die Beylegung alter und bisher unentſchie-

dener Zwiſte in der philoſophiſchen Welt, und ihre Uebereinſtimmung mit dem was die gröſsten philoſophiſchen Köpfe über die groſſen Probleme der ſpeculativen Philoſophie gedacht haben, ſichtbar zu machen. Er hatte dabey weder die Männer, von denen er gewohnt iſt belehrt zu werden, noch diejenigen, die alles belehrt werden entwöhnt ſind; — aber darum gleichwohl eine nicht weniger ſchätzbare als zahlreiche Claſſe des Publikums vor Augen, wie er ſie unter den Leſern des *teutſchen Merkurs* vermuthen konnte.

Er war mit dieſer Arbeit kaum eine Strecke vorgerückt, als er ſich durch ſeinen Ruf an die Univerſität zu Jena genöthiget ſah, dieſelbe auf eine Zeitlang zu unterbrechen, um über die Methode nachzudenken, die er für den Vortrag der Anfangsgründe der Philoſophie nach den neuen Principien zu wählen hätte. Bey dieſem Geſchäfte, das dem erſten Studium des kantiſchen Werkes ſelbſt an Schwierigkeit wenig nachgab, zog er nun die Schriften der ihm bis dahin bekannt gewordenen *Freunde* und *Gegner* der kantiſchen Philoſophie zu Rathe. Er iſt noch nicht mit ſich ſelbſt darüber einig geworden, *welchen* von beyden

beyden er mehrere und hellere Aufschlüsse über die Auflösung seines schweren Problemes zu verdanken habe. Freylich fand er auch von den scharfsichtigsten Gegnern den Sinn der Kritik der Vernunft durchgängig mehr oder weniger verfehlt, fand auch keine einzige Einwendung, bey der ihm nicht das Missverständniss, das ihr zum Grunde lag, eingeleuchtet hätte, keine Widerlegung, die es nicht mit Behauptungen zu thun gehabt hätte, an welche der Verfasser der Kr. d. r. V. nie im Ernste gedacht haben konnte; und es war ihm kein angenehmes Schauspiel, manchen ihm sehr verehrungswürdigen Veteranen mit voller Rüstung gegen einen Schatten kämpfen, oder mit bitterm Spotte eine Ungereimtheit bestrafen zu sehen, die doch nur sein eigenes Werk war. Freylich sahe er auf der andern Seite die meisten Vertheidiger der Kr. d. r. V. mit Massregeln zu Werke gehen, die ihren Zweck nothwendig vielmehr vereiteln als befördern mussten, sah sie Behauptungen als ausgemacht vortragen oder voraussetzen, die von ihren Gegnern unmöglich zugegeben werden konnten, und ihre Erörterungen in eine Sprache einkleiden, die höchstens nur ihren Miteingeweihten verständlich seyn konnte; auch war es kein erbauli-

bauliches Schauſpiel für ihn, wenn er hin und wieder auf einen Knaben ſtieſs, der mit der neuen ihm übelanpaſſenden Rüſtung angethan gegen Männer zu Felde zog, oder auf einen unbedeutenden Vortheil, der ganz auf die Rechnung ſeiner erborgten Waffen gehörte, übermüthig ſtolz that. — Allein es war für die Abſicht des Verfaſſers von äuſſerſter Wichtigkeit, auf der einen Seite gleichſam durch die Stimme einiger der vornehmſten Repräſentanten des philoſophiſchen Publikums auf die Punkte aufmerkſam gemacht zu werden, welche an dem neuen Syſteme am meiſten einer Erörterung bedurften, auf der andern Seite aber durch ſo manches Beyſpiel gewarnt zu ſeyn, eine Vorſtellungsart, die einem nach vieler Mühe endlich geläufig geworden iſt, nicht ſo fort auch für allgemeineinleuchtend anzuſehen, oder Principien als ausgemacht vorauszuſetzen, die erſt durch dasjenige, was durch ſie bewieſen werden ſollte, ausgemacht werden konnten. Je mehr er die Schriften der beyden Partheyen miteinander verglich, deſto gewiſſer wurde er überzeugt, daſs ihr Streit, ſo wie er bis itzt geführt wurde, eben ſo wenig jemals geendiget werden könnte, als der Streit zwiſchen den bisherigen dogmatiſchen Syſtemen

men selbst, und dass derselbe immer verwickelter, und für die Zuschauer unverständlicher und unausstehlicher werden müsse; indem er mit ganz entgegengesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen über Fragen geführt wurde, die ohne das vollkommenste Einverständniss über Principien und ohne die äusserste Nüchternheit der Speculation abgehandelt, nothwendig auf unnütze Subtilitäten und mehr als scholastische Spitzfindigkeiten hinauslaufen müssen. Es wurde ihm endlich aus unzähligen Beyspielen einleuchtend, dass beyde Partheyen auch mit denjenigen Sätzen über welche sie selbst unter sich einig zu seyn glaubten, sehr verschiedene, oft auch entgegengesetzte, Bedeutungen verbanden, und dass sowohl diese ihnen selbst verborgene Verschiedenheit der Vorstellungsart, als die erklärten Streitpunkte ihrer Fehde sich auf eben dasselbe alte und allgemeine Missverständniss des Erkenntnissvermögens zurückführen liessen, welches dem Mangel allgemeingültiger Principien, und allen Spaltungen in der philosophischen Welt zum Grunde liegt, und das zwar durch die Kritik der r. V. zuerst und völlig aufgedeckt wurde; allein so wie es in derselben entwickelt worden ist, und werden konnte, auch noch auf die

die behutſamſten Leſer dieſes Werkes ſelbſt ſeinen alten Einfluſs behalten, und ſowohl den Gegnern das Verſtehen, als den Vertheidigern das Erklären deſſelben äuſſerſt erſchweren muſste.

Durch dieſe Bemerkungen hatte das Problem, deſſen Auflöſung ſeine ganze Geiſteskraft beſchäftigte, folgenden näherbeſtimmten Sinn erhalten: „Einen leichteren Weg ausfindig zu machen, das alte allgemeine Miſsverſtändniſs, welches zu erſt nur auf dem beſchwerlicheren Wege einer vollſtändigen Zergliederung des Erkenntniſsvermögens entdeckt werden konnte, wenigſtens in ſo ferne hinwegzuräumen, als daſſelbe dem Verſtehen und Erklären der neuen Theorie des Erkenntniſsvermögens im Wege ſtünde.“ — Die Natur jenes Miſsverſtändniſſes, welches ſeiner Ueberzeugung nach darin beſteht, daſs man bey der bisherigen Vorſtellungsart vom *Erkennen* Prädicate, die der *bloſſen Vorſtellung* von Dingen angehören, auf Dinge ſelbſt übertrug, veranlaſste ihn über den Unterſchied zwiſchen dem in der Kr. d. V. aufgeſtellten Begriff der *Erkenntniſs*, und dem in derſelben bloſs vorausgeſetzten Begriff der *Vorſtellung* nachzudenken. Er wurde äuſſerſt

äuſſerſt überraſcht, als er an den auf dieſem Wege gefundenen Reſultaten gewiſſe bisher allgemein verkannte Merkmale fand, welche vollſtändig entwickelt und ſyſtematiſch geordnet, einen Begriff von der Vorſtellung überhaupt ausmachten, der durch ſeine Natur durchgängig gegen das bisherige Miſsverſtändniſs geſichert, und der kantiſchen Theorie des Erkenntniſsvermögens zum Grunde gelegt, auch dieſer eben dieſelbe Sicherheit zu verſchaffen ſchien. Er las die Kritik d. V. in dieſer Rückſicht noch einmal durch und war vollkommen überzeugt, daſs er ſich des Begriffes von Vorſtellung, den der berühmte Verfaſſer dieſes Werkes vorausgeſetzt hatte, wirklich bemächtiget habe. Allein er glaubte eben ſo deutlich einzuſehen, daſs gerade der Umſtand, daſs jener Begriff bey der erſten Darſtellung der neuen Theorie des Erkenntniſsvermögens *bloſs vorausgeſetzt* werden muſste, unter andern die Urſache ſey, warum dieſelbe bisher ſo wenig verſtanden wurde. Er unterſuchte von neuem unter den merkwürdigſten Einwendungen der Gegner diejenigen, von denen die Freunde des kantiſchen Syſtems am wenigſten begreifen konnten, wie der ihrer Mey-

Meynung nach so bestimmt angegebene Sinn so ganz zu verfehlen möglich war, und er fand, dafs es blofs der von *Kant* und seinen Prüfern verschieden gedachte *Begriff von Vorstellung* war, der in allen diesen Fällen das Misverständnifs unterhielt. In wie ferne nun eine vollständige über alles Misverständnifs erhabene Erörterung dieses Begriffes nur erst durch die Kritik der Vernunft selbst möglich war, in so ferne konnte wohl kein einziger Leser derselben bestimmt denken, *was* von diesem Begriffe im Werke selbst vorausgesetzt wurde, und es hieng blofs vom Zufalle ab, ob sich der eine Leser den Begriff der Vorstellung, der in demselben auf allen Seiten vorkömmt, blofs unbestimmt, und folglich weder mit eben denselben noch mit verschiedenen Merkmalen wie *Kant*, gedacht habe; (wo er dann durch das Studium des Ganzen unvermerkt dahin gebracht werden konnte, dafs er mit Kanten ungefähr eben dasselbe voraussetzte) oder ob sich ein anderer jenen Begriff bestimmt, aber mit ganz andern Bestimmungen als Kant, beym Lesen vorgestellt habe, in welchem Falle es ihm unmöglich werden mufste, vieles, was in der Kritik der Vernunft

vom

vom Erkennen gesagt wurde, nicht unverständlich oder gar ungereimt zu finden. Oder wie sollte es möglich seyn, über das *Erkennen* je gleich zu denken, so lange man nicht über das *Vorstellen*, wo nicht gerade eben dasselbe, doch wenigstens nicht schlechterdings verschieden denkt? Je mehr nun der Verfasser überzeugt war, dass das alte und allgemeine Missverständniss aus dem Begriffe der Vorstellung hinweggeschaft werden müsse, wenn die Kritik der Vernunft selbst gegen die Folgen desselben gesichert werden sollte; desto mehr liess er sichs angelegen seyn, die von ihm gefundenen Merkmale dieses Begriffes mit aller ihm möglichen Sorgfalt und Behutsamkeit zu entwickeln.

Hieraus entstand ein *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, bey welchem es der Verfasser mit dem Begriffe der *bloßen Vorstellung* allein zu thun hatte, der sich der geringeren Anzahl seiner Merkmale wegen viel leichter erschöpfen liess, als der viel kompliciertere Begriff der *Erkenntniss*, zu dessen völligen Erörterung in der kantischen Kritik Sinnlichkeit, Verstand

und Vernunft unterſucht werden muſsten. Der Grund, auf welchem die neue Theorie aufgeführt werden konnte und muſste, beſteht allein aus dem bey allen Menſchen nach einerley Grundgeſetzen wirkenden BEWUSTSEYN, und dem, was unmittelbar aus demſelben erfolgt und von allen Denkenden wirklich eingeräumt wird. Der Begriff der Vorſtellung muſste völlig entwickelt werden, ohne daſs dabey eine einzige Behauptung gebraucht werden durfte, die der Philoſoph von was immer für einer Sekte, ſeinen bisherigen Grundſätzen zufolge, nicht unterſchreiben könnte. In der ganzen Abhandlung durfte daher kein einziger in der Kritik der Vernunft aufgeſtellter Satz als erwieſen oder auch nur als wahrſcheinlich angenommen werden, ſo wenig als irgend ein metaphyſiſcher Lehrſatz unter was immer für einer Bedeutung. Mit einem Worte, der Verfaſſer muſste ſich der Allgemeingültigkeit ſeiner Theorie dadurch zu verſichern ſuchen, daſs er durchaus nichts als allgemeingültig vorausſetzte, was nicht wirklich *allgemeingeltend* iſt.

Daſs

Dafs die eigentlichen *Prämiſſen* einer Wiſſenſchaft erſt *nach* der Wiſſenſchaft ſelbſt gefunden werden, iſt nichts neues, ſondern eine nothwendige Folge des analytiſchen Ganges, der den Fortſchritten des menſchlichen Geiſtes durch die Natur deſſelben vorgeſchrieben iſt. Die Theorie des Vorſtellungsvermögens, welche die Prämiſſen zur Theorie des Erkenntniſsvermögens liefern ſoll, ſey es die des Verfaſſers oder eine andere, konnte nur *nach* der letztern gefunden werden; obwohl ſie, wenn ſie ihres Namens werth ſeyn ſoll, unabhängig von derſelben feſtſtehen, und auch denjenigen, welche die kantiſchen Schriften entweder nicht geleſen, oder nicht verſtanden haben, durchaus verſtändlich ſeyn muſs. Da ſie bloſs das Allgemeingeltende aus dem Schatten hervorhebt, in welchem daſſelbe theils durch das Zwitterlicht metaphyſiſcher Sophismen, theils durch die Staubwolken metaphyſiſcher Kämpfe verſetzt wurde, ſo muſs ſie ſogar auch leicht zu verſtehen ſeyn, und dem aufmerkſamen Leſer die Miene des längſt Bekannten zu haben ſcheinen. Durch ſie müſſen endlich die weſentlichſten Reſultate, der Kritik der Vernunft unabhängig

von den tiefſinnigen Betrachtungen, durch welche ſie im kantiſchen Werke aufgeſtellt worden ſind, ihre volle Beſtätigung und einen Sinn erhalten, von welchem die Gegner der kantiſchen Philoſophie vielleicht ſich ſelbſt geſtehen dürften, daſs ſie ihn bey ihren Widerlegungen keineswegs vor Augen gehabt haben. Jena, den 8. April, 1789.

ERSTES

Digitized by Google

ERSTES BUCH

ABHANDLUNG

ÜBER

DAS BEDÜRFNISS

EINER

NEUEN

UNTERSUCHUNG

DES

MENSCHLICHEN

VORSTELLUNGSVERMÖGENS.

It is ambition enough to be employed as an under-labourer in clearing the ground a little, and removing some of the rubbish, that lies in the way to knowledge,

Lockes Essay on human understanding
Epist. to the Reader.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erſtes Buch.

Von dem

Bedürfniſſe

einer

neuen Unterſuchung

des

Vorſtellungsvermögens.

§. 1.

Die Philoſophie hat bisher weder allgemeingeltende Erkenntniſsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, noch allgemeingeltende Erſte Grundſätze der Moral und des Naturrechtes aufgeſtellt.

Das *allgemeingeltende* Princip in der Philoſophie unterſcheidet ſich von dem *allgemeingültigen* dadurch, daſs es nicht nur, wie dieſes, von jedem der es verſteht als wahr befunden, ſondern auch von jedem geſunden und philoſophirenden Kopfe wirklich verſtanden wird. Eine Erkenntniſs, die unter den Philoſophen noch nicht allgemeingeltend iſt,

Digitized by Google

kann freylich an ſich allgemeingültig ſeyn. Dieſs waren z. B. die Lehrſätze, womit *Newton* die Naturwiſſenſchaft bereichert hat, von dem Augenblick ihrer Entdeckung an: jenes wurden ſie erſt, nachdem ſie lange genug miſsverſtanden und beſtritten waren. Allein die allgemeingültige Erkenntniſs muſs doch wenigſtens die Möglichkeit mit ſich führen allgemeingeltend zu werden. Jeder Philoſoph, der irgend ein Problem ſeiner Wiſſenſchaft aufgelöſet zu haben glaubt, jeder Urheber eines neuen, und jeder Verbeſſerer eines alten Syſtems hält die Prämiſſen, die er ausdrücklich oder ſtillſchweigend zum Grund gelegt hat, für allgemeingültig, und ſucht die Urſache, warum ſie etwa noch nicht allgemeingeltend ſind, ſonſt allenthalben nur nicht in den Prämiſſen ſelbſt auf. Sollte er auch dabey den letztern zu viel zutrauen, ſo iſt doch ſeine Vorausſetzung unwiderſprechlich; daſs der Grund, warum ein an ſich richtiges, und richtig vorgetragenes Princip nicht verſtanden wird, unmöglich in ihm ſelbſt, ſondern in gewiſſen äuſſern von dem Schriftſteller und ſeiner Kunſt ganz unabhängigen Umſtänden liegen müſſe. Hieher gehören z. B. die Vorurtheile, die durch die Regierungsformen und herrſchenden Religionen bey allen cultivirten Nationen, ſelbſt bey denjenigen, unter welchen am meiſten philoſophiret wird, unterhalten werden. Man hat die Hinderniſſe dieſer Art, im Ganzen genommen, für ſo ganz unveränderlich, und ihren Einfluſs auf die Philoſophie für ſo überwiegend gehalten, daſs man alle Hoffnung allgemeingeltender Principien für immer aufgeben zu müſſen geglaubt hat; und der Vorzug des Allgemeingeltenden in der Philoſophie iſt dadurch bey dem gröſsten Theile des philoſophiſchen Publikums in eine ſehr merkliche Geringſchätzung gerathen.

then. Einige halten ihn für eine bloſse Chimäre; andere aber für ein zweydeutiges Merkmal, das sich eben so gut mit dem Irrthume als mit der Wahrheit vertrüge. Ich will hier nicht darauf beſtehen, daſs durch dieſe letzte Beſchuldigung die erſte widerlegt würde, und daſs durch die angebliche oder ausgemachte Thatſache, daſs es in der Philoſophie allgemeingeltende Irrthümer gegeben habe, die äuſſere Möglichkeit des Allgemeingeltenden überhaupt erwieſen wäre. Ich berufe mich nur auf die in der philoſophiſchen Welt allgemein bekannte *Thatſache*, daſs es nicht nur in der *Mathematik* und der *Naturwiſſenſchaft*; ſondern auch in einer von allemanſchaulichen Stoffe ganz entblöſsten Wiſſenſchaft, in der *Logik*, allgemeingültige Principien gebe, die wirklich allgemeingeltend geworden ſind. Wenn es alſo ausgemacht wäre, daſs gewiſſe andere philoſophiſche Wiſſenſchaften, z. B. die *Metaphyſik*, dieſen Vorzug auf immer entbehren müſsten; ſo könnte der zureichende Grund dieſes Entbehrenmüſſens unmöglich in den äuſſern Hinderniſſen allein, er müſste in den Wiſſenſchaften und in ihren allgemeingültigen Principien ſelbſt aufgeſucht werden — oder es müſste dieſen Wiſſenſchaften bisher an ſolchen Principien gebrochen haben.

Jeder ſchreibende Philoſoph ſetzt wenigſtens bey der Klaſſe von Leſern, für die er ſchreibt, etwas allgemeingeltendes voraus: denn wie könnte er ſonſt hoffen, verſtanden zu werden? Auch ſelbſt dann, wenn er damit umgeht über eine gewiſſe Materie bisher noch nicht gefundene allgemeingültige Principien feſtzuſetzen, muſs er von etwas ausgehen, das er für bereits allgemeingeltend hält; und

wenn er ſeinen Zweck verfehlt, ſo lag die Schuld wohl gröſstentheils darin, daſs er ſich in der letztern Meynung geirret hat. Der *dogmatiſche Skeptiker*, der über das Allgemeingeltende in der Philoſophie ſpottet, widerlegt ſich ſelbſt, indem er ſeine Spottſchrift drucken läſst, der *Supernaturaliſt*, der nur den geoffenbarten Wahrheiten den Vorzug des allgemeingültigen einräumt, und die Urſache, warum ſie nicht allgemeingeltend ſind, in dem erblichen Verderbniſſe der menſchlichen Natur aufſucht, muſs, wofern er die Gegner nicht etwa durch ein Wunder, oder durch Scheiterhaufen bekehren kann, zu Prämiſſen ſeine Zuflucht nehmen, worüber die Kinder der Finſterniſs mit den Kindern des Lichtes einig ſind. Wenn endlich *Dogmatiker* von noch ſo entgegengeſetzten Grundſätzen, Theiſten und Atheiſten, Spiritualiſten und Materialiſten, Fataliſten und Aequilibriſten gegen einander zu Feld ziehen, ſo müſſen ſie ſich wenigſtens einbilden, ihre beyderſeitigen Waffen wären aus dem unzerſtörbaren Stahl des Allgemeingeltenden geſchmiedet. Mit einem Worte das Allgemeingeltende iſt die einzige Grundlage, auf welche der Philoſoph die Ueberzeugung anderer von einem allgemeingültigen Satz gründen zu können hoffen kann.

Ich behaupte nichts allgemeingeltendes, obgleich etwas von einem ſehr beträchtlichen und ſehr ehrwürdigen Theil des philoſophiſchen Publikums angenommenes, wenn ich behaupte: „*daſs es der vornehmſte Zweck der Philoſophie ſey, der Menſchheit über die Gründe ihrer Pflichten und Rechte in dieſem, und ihrer Erwartung für das zukünftige Leben allgemeingültige Aufſchlüſſe zu geben.*“ Dieſer erhabene Zweck wird der Philoſo-

loſophie von mehr als einer philoſophiſchen Sekte ſtreitig gemacht; er würde ihr aber von jedem denkenden Kopfe eingeräumet werden müſſen, wenn es ihr bis itzt ſchon gelungen hätte, *allgemeingeltende Erkenntniſsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingeltende erſte Grundſätze der Moral und des Naturrechtes aufzuſtellen.*

Ich kann mich keineswegs auf die Frage einlaſſen, ob die Philoſophie der Menſchheit dieſen wichtigen Dienſt jemals zu leiſten vermöge; ich betrachte nur den bisherigen Mangel des allgemeingeltenden in Rückſicht auf die angeführten höchſtwichtigen Gegenſtände als eine allgemein bekannte aber vielleicht eben darum nur um ſo weniger erwogene Thatſache. Es war von jeher die Erbſünde der ſpekulativen Philoſophen, daſs ſie die Erwägung desjenigen was ſie gewiſs wuſsten, fahren lieſsen, um ſich über das wovon ſich nichts wiſſen läſst, zu zanken, und daſs ſie das Ausgemachte als *etwas Altes* bey Seite ſetzten, um das *Neue* in dem Unbeantwortlichen, Unbegreiflichen, Nichtvorſtellbaren aufzuſuchen.

Es bedarf wohl kaum erinnert zu werden, daſs hier unter *Religion* und *Moralität* kein wiſſenſchaftliches Syſtem der Theologie und der Moral, ſondern die Inbegriffe gewiſſer Neigungen und Thätigkeiten des Willens verſtanden werden, die man mit dieſen Namen bezeichnet. Die Ueberzeugungen durch welche dieſe Neigungen und Thätigkeiten zunächſt möglich werden, nenne ich *Grundwahrheiten*; und die zureichenden Gründe dieſer Ueberzeugungen *Erkenntniſsgründe* (nicht der Gegenſtände

ſtände, ſondern) der *Grundwahrheiten der Religion und der Moraliät.*

Ueber
den Erkenntniſsgrund
der
vornehmſten Grundwahrheit der Religion.

Die groſse Frage: ob ein *Gott* ſey, und was man ſich unter dieſem ſo viel gebrauchten und gemiſsbrauchten Namen zu denken habe? dieſe Frage, welche nach einer ſo uralten, ſo weit verbreiteten, und jedem Gutgeſinnten von was immer für einer Sekte ehrwürdigen Meynung, mit dem allgemeinſten und heiligſten Intereſſe der Menſchheit ſo innig zuſammenhängt, und bis zu deren Entſcheidung die Realität aller natürlichen und poſitiven Theologie ſchlechterdings unentſchieden bleibt, dieſe Hauptfrage iſt in der philoſophiſchen Welt nicht nur nicht allgemeingeltend beantwortet, ſondern die Philoſophen ſind nicht einmal über die Möglichkeit einer künftig zu entdeckenden allgemeingeltenden Antwort auf dieſelbe, oder auch nur über den Weg einig, auf welchem ſelbſt über dieſe Möglichkeit etwas allgemeingeltendes ausgemacht werden könnte.

Man hat es der *philoſophirenden Vernunft* ſehr oft und ſehr hart zur Laſt gelegt, daſs ſie über dieſe Frage mit ſich ſelbſt nicht einig geworden ſey, während

der *gemeine Menſchenverſtand* dieſelbe durch die Stimme aller geſitteten Nationen mit einer ſehr auffallenden Einhelligkeit *bejahend* beantwortet habe. Allein hat man auch wohl dabey bedacht, daſs die ganze Frage für den gemeinen Menſchenverſtand einen anderen Sinn habe, als für die philoſophirende Vernunft? Für jenen heiſst ſie: giebt es einen Gott? für dieſe hingegen: giebt es einen *Erkenntniſsgrund* für das Daſeyn Gottes, der von jedem denkenden Kopfe verſtanden werden kann, und von jedem, der ihn verſtanden hat, als wahr befunden werden muſs? Der gemeine Menſchenverſtand (der *Senſus communis*) iſt ſich keineswegs der eigentlichen Gründe bewuſst, durch welche ſeine Ausſprüche beſtimmt werden, die nicht ſo viel Reſultate der räſonnirenden *Vernunft*, als durch gefühlte Bedürfniſſe abgedrungene Vorausſetzungen und Wirkungen in der Einrichtung des menſchlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern ſind. Die Menſchheit wäre übel geborgen geweſen, wenn ſie ihre unentbehrlichſten Ueberzeugungen räſonnirten Vernunftgründen hätte verdanken müſſen. Welchen Schaden würden nicht manche ſpekulativen Philoſophen ſich und andern durch ihre Handlungen zugefügt haben, wenn ſie nicht durch entgegengeſetzte ſtärker wirkende Ueberzeugung des Gefühls genöthiget geweſen wären, den ſeltſamen Grundſätzen ihrer Spekulation zuwider zu handeln! Und was würden Religion und Moralität dem menſchlichen Geſchlecht genützt haben, wenn nicht ihre wohlthätigſten Folgen von der philoſophiſchen Erkenntniſs ihres Weſens eben ſo wenig abgehangen hätten, als die Wirkungen des Lichtes auf unſre Augen von unſern Meynungen über deſſen urſprüngliche Beſchaffenheit?

Die

Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe die den gemeinen Menſchenverſtand auf Unkoſten der philoſophirenden Vernunft ſo gerne lobpreiſen, vergeſſen aber auf der andern Seite faſt immer, daſs bey der unaufhaltſamen fortſchreitenden Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, die klaren aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmale zum Theil verfälſchten Vorſtellungen, nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöſet und geläutert werden müſſen, und daſs bey denjenigen Klaſſen von Menſchen, bey denen einmal das Bedürfniſs eingetreten iſt, ſich über irgend eine wichtige Ueberzeugung ſtrenge, und auf *deutliche* Begriffe zurückgeführte Rechenſchaft zu geben, eben dieſe Ueberzeugung unmöglich mehr bloſse Wirkung unbekannter Triebfedern ſeyn könne und dürfe. Sie bedarf alsdann ſchlechterdings eines philoſophiſchen *Erkenntniſsgrundes*, von deſſen Wahrheit oder Falſchheit, Stärke oder Schwäche, Reinigkeit oder Unlauterkeit die Beſchaffenheit der Ueberzeugung ſelbſt abhängt, und der über kurz oder lang aus der philoſophiſchen Welt, wo er eigentlich zu Hauſe iſt, ins gemeine Leben hinübergehen muſs.

Die philoſophirende Vernunft hat über den Erkenntniſsgrund für die Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes (und in wie ferne die philoſophirende Vernunft ihre Ueberzeugung nur auf den Erkenntniſsgrund gründen kann, über dieſe Ueberzeugung ſelbſt) *bisher nichts entſchieden.* „Nichts entſchieden?“ höre ich hier manchen mir ſehr verehrungswürdigen Lehrer der *Natürlichen Theologie* nicht ohne Befremden und Unwillen mir in die Rede fallen. „Nichts entſchieden? Und was wären denn

die

die ſcharfſinnigen vergebens angefochtenen *Beweiſe**) mit welchen die weiſeſten und beſten Männer aus allen Zeiten und Völkern das Daſeyn Gottes erwieſen haben, vom *Anaxagoras* herunter bis auf den unſterblichen *Moſes Mendelsſohn?*" — Vergebliche Verſuche der ihre Kräfte verkennenden Vernunft! antwortet nicht ein einzelner Philoſoph — nicht der Verfaſſer dieſes Buches — ſondern eine Menge, die genau beſehen, *drey Viertheile* des philoſophiſchen Publikums ausmachen dürfte.

Wenn ſich nämlich die *dogmatiſchen Theiſten* nicht etwa eines ausſchlieſsenden Beſitzes der philoſophirenden Vernunft anmaſsen wollen: ſo müſſen ſie eingeſtehen, daſs die Beſitzer dieſer Vernunft über die Frage: Giebt es einen Erkenntniſsgrund für das Daſeyn Gottes? in *zwey Hauptpartheyen* zerfallen, in eine *bejahende* und eine *verneinende*. Die letztere theilt ſich freylich wieder in zwey entgegengeſetzte Partheyen, wovon die *eine* jeden Erkenntniſsgrund für das Daſeyn Gottes verwirft, weil ſie die ganze Frage über das Daſeyn Gottes für unbeantwortlich hält; die andere aber, — weil ſie dieſe Frage verneinend beantworten zu müſſen glaubt; die *eine* den Begriff der Gottheit für *grundlos*, die *andere* aber für *widerſprechend* erklärt, (*dogmatiſche Skeptiker*, und *Atheiſten*).

Allein

*) Unter den Vernunftbeweiſen, oder wie ſie auch vielen ihrer Vertheidiger heiſſen, *Demonſtrationen*, verſtehe ich hier und im folgenden jeden von der ſpekulativen Vernunft gebrauchten Erkenntniſsgrund der Grundwahrheit der Religion, der *mehr als bloſses Glauben* des Daſeyns Gottes bewirken ſoll.

Digitized by Google

Allein, leider, hat die bejahende Hauptpartey dieſsfalls nichts vor der verneinenden voraus: denn auch ſie trennt ſich in zwey eben ſo ſehr entgegengeſetzte Partheyen, wovon die *eine* den Erkenntniſsgrund für das Daſeyn Gottes *innerhalb*, die *andere* aber *auſſerhalb* des natürlichen Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben vorgiebt, die eine denſelben *Vernunftbeweis*, die andere aber *Offenbarung* nennt, die eine das *Glauben* der andern, die andere das *Wiſſen* der einen beſtreitet (*dogmatiſche Theiſten* und *Supernaturaliſten*). Von dem Streite, den die beyden Hauptpartheyen (die Bejahende und die Verneinende) mit einander zu führen genöthiget ſind, läſst ſich ohne Vermittlung eines ganz partheyloſen dritten (der ſie etwa überzeugen dürfte, *daſs ſie ſich beyderſeits über den Begriff eines Erkenntniſsgrundes miſsverſtehen*) um ſo weniger ein Ende abſehen, da die erſte Hälfte der *bejahenden* mit der zweyten Hälfte der *verneinenden*, und die erſte Hälfte von dieſer mit der zweyten von jener gegen ihre eigenen Hälften über gewiſſe Behauptungen gemeine Sache machen; der Theiſt nämlich mit dem Atheiſten gegen den Supernaturaliſten über die Behauptung, „*daſs die Vernunft wirklich über die Frage vom Daſeyn Gottes entſcheiden könne und müſſe*," der Supernaturaliſt aber mit dem dogmatiſchen Skeptiker gegen den Theiſten über die Behauptung: „*daſs ſich durch Vernunft ſchlechterdings nichts über jene Frage entſcheiden laſſe*" *).

In

*) Der *kritiſche Skepticismus*, von dem in der Folge die Rede ſeyn wird, allein kann einen denkenden Kopf der Nothwendigkeit überheben, ſich zu einer dieſer Partheyen zu halten, und es mit allen drey übrigen

In unſern Tagen ſollte ich wohl kaum befürchten dürfen; von Philoſophen über das Daſeyn der *atheiſti-*

übrigen aufzunehmen. Er hebt die jeder Parthey *eigenthümliche* Behauptung aus, und vergleicht ſie mit den Behauptungen der übrigen, wo es ſich dann ergiebt daſs:

a) Die den *dogm. Skeptikern* eigenthümliche Behauptung: „daſs die Frage vom Daſeyn Gottes ſchlechterdings unbeantwortet bleiben müſſe," von allen drey übrigen Partheyen einſtimmig verworfen werde.

b) Dieſs gilt eben ſo ſehr von der den *Supernaturaliſten* eigenthümlichen Behauptung: „daſs die Gründe der Beantwortung jener Frage auſſerhalb des Gebietes der Vernunft lägen."

c) Von der Behauptung der *dogmatiſchen Atheiſten*: daſs ſich das Nichtſeyn Gottes beweiſen laſſe."

d) Von der Behauptung der *dogmatiſchen Theiſten*: daſs ſich das Daſeyn Gottes beweiſen laſſe."

Die *Gegenſätze* dieſer Behauptungen, über deren jeglichen in der philoſophiſchen Welt *drey Partheyen* gegen eine *Einzige* einig ſind, heiſſen nun:

a. „Die Frage über das Daſeyn Gottes läſst ſich befriedigend beantworten." Dieſs wird gegen die Skeptiker von den drey übrigen Partheyen behauptet.

b. „Die Frage über das Daſeyn Gottes läſst ſich nicht durch Offenbarung beantworten," — gegen die Supernaturaliſten von den drey übrigen.

c. „Die Frage über das Daſeyn Gottes läſst ſich nicht verneinend beantworten," — gegen die Atheiſten von den drey übrigen.

d. „Die bejahende Antwort auf die Frage über das Daſeyn Gottes läſst ſich nicht demonſtriren," — gegen die dogmatiſchen Theiſten von den drey übrigen.

Digitized by Google

atheiſtiſchen Parthey chicanirt (man erlaube mir dieſs fremde Wort, deſſen Bedeutung ſich vielleicht zur Ehre unſers Vaterlandes mit keinem deutſchen Worte geben läſst) zu werden. Es gab Zeiten, wo der theoretiſche Atheismus für ein des zeitlichen und ewigen Feuers würdiges moraliſches und politiſches Verbrechen gehalten wurde, und wo

Wenn dieſe meines Wiſſens von niemand bisher bemerkte, und bey der ſonſt ſo durchgängigen Uneinigkeit höchſt auffallende Einhelligkeit von drey Partheyen gegen eine einzige über die angeführten wichtigen Hauptſätze jedem merkwürdig ſeyn muſs, der je in ſeinem Leben über Religion ſelbſt gedacht, und für Religion gefühlt hat: ſo muſs ihm dieſelbe noch viel merkwürdiger werden, wenn er bedenkt, daſs dieſe Hauptſätze genau die Reſultate ſind, die ſich aus der *Kantiſchen* Unterſuchung des Erkenntnifsvermögens ergeben, und die Bedingungen ausmachen, welche die Kritik der Vernunft für den einzig möglichen Erkenntnifsgrund für das Daſeyn Gottes fordert, Bedingungen, die nur in dem *Fundamente des moraliſchen Glaubens* vereinbar ſind.

Dieſes ſo leicht verſtändliche Reſultat eines mühſamen Nachdenkens iſt ſeitdem es No. 231 a. der Allgem. Literatur-Zeitung bekannt gemacht wurde, *mannigfaltig miſsverſtanden* worden. So gefiel es z. B. einem Profeſſor der Philoſophie (auf ſeinem *Katheder*) darüber als über einen ſeynſollenden neuen Beweis für das Daſeyn Gottes, und einem andern (in einer *Antikritik*) als über einen lächerlichen Verſuch philoſophiſche Behauptungen durch Mehrheit der Stimmen zu erhärten — zu ſpotten. Es iſt daher wohl nicht überflüſſig (wie ich ſonſt wenigſtens in Rückſicht auf die Philoſophen von Profeſſion und zumal die *ſcharfſinnigen* unter ihnen, vermuthet hätte), zu erklären, daſs jenes hiſtoriſche Reſultat weder das Eine noch das Andere ſeyn ſollte.

Digitized by Google

wo es freylich unter die Gewissenspflichten eines christlichen Philosophen gehörte, an dem Daseyn, ja auch sogar an der bloßen Möglichkeit des Atheismus zu zweifeln. Ich glaube an der undankbaren Mühe, die sich noch vor kurzem einige berühmte Schriftsteller gegeben haben, den *Spinoza* gegen den *Namen* eines Atheisten zu verwahren, eben so sehr Spuren jenes unphilosophischen Zeitalters, als des Zwanges wahrzunehmen, den man in der *Periode der eklektischen Philosophie*, den Bedeutungen der Worte anzuthun genöthiget ist, um sich gegen die in die Augen springenden Folgen des Mangels allgemeingeltender, fester und mit sich selbst zusammenstimmender Principien zu sichern. — Doch heisse *Spinoza*, wie es jedem gefällt. Mir liegt gegenwärtig daran, über den Sinn, in welchem in meinem Buche die Worte *Theist* und *Atheist* genommen werden, mit meinen Lesern übereinzukommen. *Theist* heisst mir derjenige Philosoph, der eine von der Welt wesentlich verschiedene vernünftige und freye Ursache der Welt beweisen zu können glaubt; *Atheist* aber jeder, der Beweise des Nichtseyns, oder der entgegengesetzten Beschaffenheit einer solchen Ursache zu besitzen glaubt, er mag übrigens, wenn er vor einem Worte zu zittern Ursache hat, sich lieber an den Namen der besondern Sekte zu der er gehört, halten, und *Spinozist*, *Pantheist*, oder *Deist* heissen. Ich nehme hier das Wort *Atheist* in wie ferne es das Gegentheil des *Theisten* bedeutet; eine Bedeutung, welche diesem Worte sowohl im *gemeinen* als *philosophischen* Sprachgebrauche zukömmt. Ich weiss, dass es im letztern noch mehr Bedeutungen hat; aber ich verdiene aufs wenigste Entschuldigung, wenn ich mich an die eigentlichste halte.

Digitized by Google

Der *dogmatiſche Theiſt*, welcher das Daſeyn Gottes durch Vernunftbeweiſe vollkommen erwieſen glaubt, kann wenigſtens die Thatſache nicht läugnen, daſs es nur für ſeine Parthey erwieſen iſt, nicht für drey andere, welche dieſe Vernunftbeweiſe einhellig verwerfen. Mit einem Manne, der mir hierauf erwiedern könnte: „O! dieſe Skeptiker, Atheiſten, und Supernaturaliſten ſind längſt widerlegt; man ſehe nur mein Compendium nach!“ kann ich mich freylich nicht weiter einlaſſen. Er würde ſich manche vergebliche Unannehmlichkeit erſparen, wenn er mein Buch ungeleſen lieſse. Aber jeden andern, der den Sieg ſeiner Parthey über alle übrigen nicht in *eigner Perſon* erfochten zu haben glaubt, würde ich zu bedenken bitten, daſs jede der drey übrigen Partheyen eben ſo feſt überzeugt iſt, die Vernunftbeweiſe wären längſt widerlegt, und ihr eigenes Syſtem habe durch jeden Angriff an Feſtigkeit und Evidenz gewonnen. Ich würde ihm zu bedenken bitten, daſs jede von Zeit zu Zeit ihr nur in den Augen der Gegner, eingeſtürztes Syſtem mit neuen Verzierungen aufſtellt, und von Zeit zu Zeit neue wichtige Vertheidiger erhält; zu bedenken bitten: ob es nicht wenigſtens möglich ſey, daſs es den Vernunftbeweiſen an Allgemeingültigkeit fehle, da ſie nur für ein Viertheil der philoſophiſchen Welt gelten? an ſiegender Kraft der Ueberzeugung, da ſie bisher drey Theile aus vieren nicht zu überzeugen vermocht haben? ob nicht durch das Daſeyn und die Fortdauer der drey alle Vernunftbeweiſe verwerfenden Partheyen wenigſtens ſoviel ausgemacht ſey, daſs jene Vernunftbeweiſe keine unwiderſtehlichen, jedem denkenden Kopfe verſtändlichen Demonſtrationen ſind? Durch alle Wendungen, Erörterungen und Verſtärkungen welche

welche dieſe Beweiſe unter den Händen der Philoſophen von Profeſſion, des ganzen ehrwürdigen Standes der academiſchen Lehrer durch ganz Europa, erhalten haben, iſt es mit ihnen nicht einmal ſo weit gebracht worden, daſs ſie auch nur den aufgeklärteſten und edelſten Forſchern der Wahrheit allgemein eingeleuchtet hätten.

Ich weiſs, daſs man ſich dieſes Schickſal der Vernunftbeweiſe bald aus der Hartnäckigkeit bald aus der Unwiſſenheit der Gegner zu erklären geſucht hat. Allein auſſerdem, daſs die eine Erklärungsart eine abſcheuliche Liebloſigkeit, die andere lächerlichen Eigendünkel verräth, ſind auch beyde in Rückſicht auf Gründlichkeit ſo unphiloſophiſch, daſs man denken ſollte es wäre endlich die Zeit da, ſie den Antipoden aller Philoſophie zu überlaſſen. In dem kleinen Kreiſe meiner eigenen Erfahrung habe ich von *jeder* Parthey Männer kennen gelernt, die mir nicht nur durch ihre Talente und Einſichten höchſt ſchätzbar, ſondern auch durch ihren moraliſchen Character eben ſo verehrungswürdig ſind. In der That würden dieſe Partheyen längſt aufgehört haben, wenn ſie nicht durch Anführer, die einander gewachſen waren, emporgehalten und fortgepflanzt worden wären. Jede derſelben hätte ſonſt entweder durch die übrigen aufgerieben, oder auch ſogar für ſich ſelbſt eingehen müſſen. Der Pöbel aus jeder philoſophiſchen Zunft, der nur durch Anſehen und fremde Leitung zuſammengehalten werden kann, würde ſich ſelbſt überlaſſen auseinander gegangen ſeyn, er würde ſich unter die Zünfte vertheilt haben, an deren Spitze er die ſtärkſten und berühmteſten Führer angetroffen hätte.

Seit ungefähr zwanzig Jahren her ſind in unſrem Vaterlande groſſe und kleine Schriftſteller mit allen Arten von Waffen gegen den *Supernaturalismus* zu Felde gezogen, es ſind nicht unbeträchtliche Siege über ihn davongetragen worden, und er iſt darüber nicht ganz unverdienter Weiſe zum Spott der übrigen Sekten geworden. Gleichwohl hat es ihm unter ſeinen Anhängern nie an Männern von wahrem Genie, und echtem philoſophiſchem Geiſte gefehlt; und noch erſt ſeit kurzem ſind *Iakobis* und *Schloſſers* zu ſeiner Vertheidigung aufgetreten, und haben wenigſtens unbefangene Zuſchauer davon überzeugt, daſs unter allen jenen Siegen kein einziger eine entſcheidende Niederlage geweſen ſey.

So haben auch der dogmatiſche Skepticismus und der Atheismus, weder durch das ihnen entgegenwirkende Intereſſe der Religion und der Moralität, noch durch die poſitiven Geſetze der Staaten, noch durch die Intoleranz der privilegirten Philoſophen und Theologen, eben ſo wenig als durch die theiſtiſchen Beweiſe, bis auf den heutigen Tag unterdrückt werden können.

Sollten, wie nicht anders zu vermuthen iſt, die Vertheidiger der Vernunftbeweiſe für ſich anführen wollen: „auf ihrer Seite befänden ſich die beſſeren philoſophiſchen Köpfe in einer ſo ungleich gröſſeren Anzahl, daſs vielmehr die von allen drey übrigen Partheyen zuſammengenommen mit ihnen verglichen kaum den vierten Theil des philoſophiſchen Publikums ausmachen dürften;“ ſo würde es vor allen Dingen darauf ankommen: ob ſich dieſe gröſſere Zahl nicht aus ganz anderen Gründen erklären lieſse, als aus der Gründlichkeit jener Vernunftbeweiſe. Ein vom Staate vorzüglich zur Erörte-

örterung und Befeſtigung der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität beſtellter und beſoldeter Lehrer der Philoſophie hatte ſchon darum keine andere Wahl, als ſich für die Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes zu erklären. Er muſste ſich alſo zur bejahenden Parthey und zwar zu demjenigen Theile der bejahenden Parthey halten, der ſeine Ueberzeugung auf Vernunftgründe baut; wenn er nicht bey ſeinen Kollegen den Namen eines Philoſophen verwirkt haben wollte. Weit entfernt daran zu zweifeln, ob ſich das Daſeyn Gottes überhaupt demonſtriren lieſse, both er daher ſeinen ganzen Scharfſinn auf, um daſſelbe wirklich zu demonſtriren, und es an Strenge und Evidenz ſeiner Demonſtration, wo möglich, allen übrigen zuvorzuthun.

So allgemein aber auch die akademiſchen Lehrer den Weg der Demonſtration eingeſchlagen haben mögen, ſo uneinig ſind ſie über die Frage: welche denn die eigentliche und unumſtöſsliche Demonſtration wäre. Einige laſſen mehr als Einen Beweis, ja! eine Menge, die eines immer gröſseren Zuwachſes fähig ſeyn ſoll, gelten, während andere feſt darauf beſtehen, daſs nur ein einziger mit Ausſchluſs aller übrigen der echte ſeyn könne; nur daſs ſie ſich nicht darüber vergleichen können, welcher denn dieſer Echte ſey. Der eine ſtellt den *Ontologiſchen* als den einzig möglichen auf, den der andere, welcher den *phyſikotheologiſchen* verficht, für ein bloſses Hirngeſpinnſt erklärt. Ein dritter endlich widerlegt die beyden vorigen und ſucht den von ihnen angefochtenen *Kosmologiſchen* als den allgemeingiltigen zu erhärten. Ich berufe mich auf die ſeit dreyſſig Jahren in Teutſchland erſchienenen Kompendien; indem ich zuverſichtlich behaupte,

daſs es keinen einzigen Vernunftbeweis gebe, der nicht ſelbſt von den Vertheidigern der Vernunftbeweiſe beſtritten und verworfen worden wäre. Wem die ſtolzen Anſprüche der dogmatiſch theiſtiſchen Parthey noch nicht verdächtig geworden ſind, und wer die Mühe nicht ſcheut, eine auch nicht ganz vollſtändige Sammlung beſagter Kompendien zu durchgehn, und die in denſelben aufgeſtellten Demonſtrationen gegen einander zu halten; der wird bald gewahr werden, wie ſich dieſelben ſo rein unter einander aufheben, daſs auch nicht die Spur eines einzigen übrig bleibt. Auch dürfte man einen denkenden jungen Mann, um ihn gegen den Dogmatismus zu verwahren, oder davon zu heilen, nur mehrere Akademien bereiſen laſſen, um einige der berühmteſten Profeſſoren das Daſeyn Gottes beweiſen zu hören.

Wenn man nun von der freylich ſehr beträchtlichen Anzahl der akademiſchen Lehrer der Philoſophie diejenigen aushebt, die über den echten Beweis vom Daſeyn Gottes unter ſich einig ſind, diejenigen, welche nicht blos darum beweiſen, weil ſie zum beweiſen berufen zu ſeyn glauben, weil ſie das Beweiſen von ihren Lehrern gelernt haben, weil ſie es einem Philoſophen für ſchimpflich halten, nicht beweiſen zu können; mit einem Worte, wenn man ſich nicht an den gröſſern, ſondern den beſſern Theil, an die wenigen allein hält, die als wahre Selbſtdenker, aus Antrieb ihres eigenen Genius beweiſen: würde dann wohl die Zahl und das Gewicht dieſer wenigen noch viel gröſſer ſeyn, als die Zahl und das Gewicht der Selbſtdenker an der Spitze der drey übrigen Partheyen?

Und

Und was hätte denn alſo die philoſophierende Vernunft über den Erkenntniſsgrund für das Daſeyn Gottes durch ihre vornehmſten Repräſentanten bisher entſchieden?

Die nicht minder unſtreitige Thatſache, daſs die *zweyte Grundwahrheit* der Religion, nähmlich die *Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben* in der philoſophiſchen Welt mit der *Erſten* gleiches Schickſal habe, bedarf hier um ſo weniger einer Erörterung, da alles bisher geſagte auch von ihr gilt. Deſtomehr aber ſcheint mir dasjenige, was ich unter der *Grundwahrheit der Moralität*, und dem *Erkenntniſsgrunde* derſelben verſtehe, einer kurzen und genau beſtimmten Erklärung zu bedürfen.

Ueber den

Erkenntniſsgrund

der

Grundwahrheit

der

Moralität.

Moralität oder Sittlichkeit heiſst die *beabſichtigte* Uebereinſtimmung willkührlicher Handlungen mit den Geſetzen der Vernunft. Eben dieſelbe Uebereinſtimmung ohne die Rückſicht, ob ſie beabſichtiget worden iſt oder nicht, heiſst *Legalität*, oder Geſetzmäſsigkeit überhaupt.

In wie ferne dieſe Uebereinſtimmung von der Willkühr des Handelnden abhängen ſoll, muſs

derſelbe das Vermögen haben, die Geſetze der Vernunft gegen die denſelben in ſo manchen Fällen entgegenſtehenden Forderungen der Sinnlichkeit durchzuſetzen. Dieſes Vermögen heiſst *Freyheit*, in wie ferne der Handelnde bey der Ausübung deſſelben weder durch die Vernunftgeſetze noch durch die Forderungen der Sinnlichkeit gezwungen handelt. Nicht gezwungen durch die Geſetze der Vernunft, kann er, wenn er will, der Sinnlichkeit — und nicht gezwungen durch Forderungen der Sinnlichkeit, kann er, wenn er will, der Vernunft den Vorzug geben. (Da ihm beydes gleich möglich iſt, kömmt es blos auf ihn an, woran er ſich halten will.) Er hat freye Wahl, entweder ſeinen Entſchluſs durch ſeine Vernunft *ſelbſt zu beſtimmen*, oder ihn durch die Objecte der Sinnlichkeit *beſtimmen zu laſſen.*

In wieferne ſich der Menſch dieſes Vermögens zwiſchen zwey verſchiedenen Geſetzen zu wählen, bewuſst iſt, (in wie ferne er weiſs, daſs er es in ſeiner Gewalt hat, gut oder böſe zu handeln) in ſo ferne kann er durch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Vernunftgeſetze keineswegs im Bewuſstſeyn jener Freyheit geſtört werden. Denn dieſe Nothwendigkeit iſt zwar der Vernunft, aber nicht ihm ſelbſt, der nicht lauter Vernunft iſt, unüberwindlich; ſo wie die Nothwendigkeit des Inſtinktes, zwar dem Inſtinkte ſelbſt, aber nicht dem Weſen, das neben Inſtinkt auch noch Vernunft hat, unvermeidlich iſt. Aus der Nothwendigkeit des Vernunftgeſetzes folgt, daſs der Menſch keine andere Wahl habe — als zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit, daſs er zwiſchen zweyen *wählen müſſe*, aber keineswegs daſs er *keine Wahl* habe, nicht frey ſey.

Ich

Ich will hier nicht unterſuchen, ob eine noch ſo genaue Beobachtung der Vernunftgeſetze, wenn ſie gezwungen wäre, *moraliſch* heiſſen könnte; ich behaupte nur, daſs der Glaube: unſer Wille handle auch ſelbſt durch Vernunftgeſetze *gezwungen*; unmöglich mit der Ueberzeugung von der durchgängigen Verbindlichkeit und Möglichkeit des Sittengeſetzes beſtehen kann. Denn dieſer Glaube müſste nothwendig von dem Bewuſstſeyn begleitet ſeyn, daſs es eine Menge Fälle gebe, wo der Zwang der Vernunft durch den Zwang der Sinnlichkeit vereitelt würde. Der Menſch könnte daher das Sittengeſetz nur für jene Fälle für verpflichtend, (oder welches eins iſt) ſeine Beobachtung nur für jene Fälle für möglich halten, in welchen der Zwang der Vernunft nicht durch den ſtärkern Zwang der Sinnlichkeit überwogen würde. Er würde alſo die Geſetzmäſsigkeit ſeiner Handlungen auf die von ſeinem Willen und ihm ſelbſt gleich unabhängige Stärke ſeiner Sinnlichkeit ankommen laſſen müſſen; ſie würde nur in wenigen, von ihm ſelbſt unabhängigen Fällen zufälliger Weiſe möglich ſeyn. Dieſs iſt die Urſache, warum ich die Ueberzeugung von der Freyheit, die *Grundwahrheit der Moralität* genannt habe.

Ich habe noch ſtärkere Gründe, die ich nur in der Folge, nachdem ich mit meinen Leſern über *allgemeingiltige Principien* einig ſeyn werde, das heiſst nur *nach* der *Theorie des Vorſtellungsvermögens* vortragen kann.

Wer nie über die Freyheit philoſophiert hat, der iſt von ihrer Wirklichkeit wie von ſeinem eignen Daſeyn überzeugt. Sie iſt ihm eine Thatſache, die er aus ſeiner inneren Erfahrung kennt, deren

er

er ſich durch das Selbſtgefühl bewuſst iſt, und wovon er ſich ſelbſt neue Proben zu geben jeden Augenblick in ſeiner Gewalt hat. Die Wirklichkeit der Freyheit iſt ihm der vollgültigſte Beweis von ihrer Möglichkeit. Dasjenige, was ſo manchem Philoſophen in dieſer Möglichkeit unbegreiflich iſt, fällt ihm nicht auf, oder bekümmert ihn ſo wenig, als das Unbegreifliche bey tauſend andern Fällen, wo er ſich mit Recht durch die Evidenz des Daſeyns alles Grübelns über die Möglichkeit überhoben glaubt. Allein in der philoſophiſchen Welt iſt ſogar die Wirklichkeit der Freyheit zum Probleme geworden, nachdem man es bisher vergebens verſucht hat, über die Möglichkeit derſelben einig zu werden. Ueber keinen andern Gegenſtand haben auch die ſcharfſinnigſten Köpfe bey vielem Vortreflichen ſo viel Spitzfindiges, Unverſtändliches und Unlesbares geſchrieben; und die Philoſophie hat wohl keine andere Frage aufzuweiſen die ſchwerer zu beantworten, und gleichwohl weniger abzuweiſen wäre.

Neuere Schriftſteller, die ſonſt nichts weniger als Skeptiker ſind, haben die Frage über die Möglichkeit der Freyheit für ſchlechterdings unbeantwortlich gehalten; und nur daraus läſst ſich erklären, *wie* ſie dieſe Frage in Rückſicht auf die Moralität für ganz entbehrlich und gleichgültig anſehen, und dreuſt behaupten konnten: Alle Zweifel an der Möglichkeit der Freyheit, würden durch die Evidenz des Selbſtgefühls, welches der Wirklichkeit der Freyheit ein unwiderſprechliches Zeugniſs gebe, vollkommen zum Schweigen gebracht.

Läſst ſich aber dann auch das Daſeyn von Philoſophen läugnen, welche aus was immer für Grün-

den

den von der Unmöglichkeit der Freyheit überzeugt, das Zeugniss des Selbstgefühls für eine blosse Täuschung erklären?

Die Philosophie muss über den *Erkenntnissgrund* für die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens Rechenschaft geben, er mag im Selbstgefühle oder sonst wo immer vorhanden seyn. Ist die Freyheit eine unbegreifliche Thatsache, so muss wenigstens diese Unbegreiflichkeit allgemeingültig erörtert werden, wenn sie nicht mit der Unmöglichkeit verwechselt; wenn aus ihr keine Unmöglichkeit gefolgert werden soll. Man muss darüber einig geworden seyn, dass nur die *erkennbare* nicht die *denkbare*, die *metaphysische*, nicht die *logische* Möglichkeit der Freyheit unbegreiflich seyn könne. Sey es dann dass sich (aus sehr begreiflichen Gründen) nicht begreifen lasse: *wie* die Freyheit möglich sey; so muss doch wenigstens vollkommen begriffen, allgemeingültig dargethan werden, dass sie nicht unmöglich sey, dass sie keinen Widerspruch in sich fasse, dass sie wenigstens unter die denkbaren Dinge gehöre. Nur durch einen allgemeingültigen Beweis dieser Nichtunmöglichkeit kann das Zeugniss des Selbstgefühls (auf welches sich zwar die Wirklichkeit der Freyheit annehmen, aber aus welchem sich keineswegs die Möglichkeit derselben begreifen lässt) gegen alle Grübeleyen und Zweifel der Spekulation gesichert, und zum *philosophischen Erkenntnissgrunde* für die Grundwahrheit der Moralität erhoben werden. Der gemeine Menschenverstand kann und muss die Nichtunmöglichkeit der Freyheit ohne allen Beweis annehmen; ihm kann und muss das Zeugniss des Selbstgefühls unabhängig von Vernunftbeweisen ein vollgültiger Erkenntnissgrund seyn.

Allein

Allein die philoſophirende Vernunft kann und muſs ſich Beweiſe der *Denkbarkeit* abfordern, bevor ſie dem Zeugniſſe eines *bloſsen Gefühls* trauen kann, das ihr ſo lange verdächtig ſeyn muſs, als ſie nicht über die *Nichtunmöglichkeit* des Bezeugten mit ſich ſelbſt einig iſt. Bis dahin giebt es keinen allgemeingeltenden Erkenntniſsgrund für die Freyheit, und in wieferne die philoſophiſche Ueberzeugung mit dem Erkenntniſsgrunde ſteht oder fällt, iſt es auch bis dahin in der philoſophiſchen Welt nicht ausgemacht, ob es Freyheit überhaupt gebe oder nicht.

Die *dogmatiſchen Philoſophen*, welche bisher das Zeugniſs des Selbſtgefühls für die Freyheit durch ihre Beweiſe gegen alle Einwürfe gerettet zu haben glauben, können ſich unmöglich einfallen laſſen, die *philoſophirende Vernunft* habe durch *ſie* die groſse Frage von der Freyheit des Willens befriedigend beantwortet, ohne nicht vorher *drey Partheyen welche das Gegentheil behaupten*, von der Ungiltigkeit ihrer Anſprüche auf philoſophirende Vernunft überwieſen zu haben. Auch über die Frage: ob es überhaupt einen Erkenntniſsgrund für die Freyheit gebe, zerfällt das philoſophiſche Publikum in eine *verneinende* und in eine *bejahende* Hauptpartey, die ſowohl durch ihren Streit gegeneinander, als durch ihre innern Spaltungen das Schauſpiel der vier Hauptſekten, und des ſonderbaren Kampfes derſelben fortſetzen, das aus eben ſo vielen *Akten* beſteht, als die ſpekulative Philoſophie wichtige Probleme bisher aufzuweiſen hatte.

Gegen allen Erkenntniſsgrund für die Freyheit erklären ſich die *Dogmatiſchen Skeptiker*, welche von der *Grundloſigkeit* des Begriffes der Freyheit überzeugt zu ſeyn glauben. Man hat läugnen wollen,

wollen, daſs dieſe Ueberzeugung aus den Principien des dogmatiſchen Skepticismus nothwendig erfolge, indem dieſer doch wenigſtens ſubjektive Wahrheit zulaſſe, und folglich dem Zeugniſſe des Selbſtgefühls inſoferne den Beyfall nicht verſagen könne. Freylich giebt der dogmatiſche Skeptiker ſubjektive Wahrheit zu; das heiſst, Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, *in wieferne derſelbe gedacht wird.* Allein er erklärt dieſe ſubjektive Wahrheit ſo lange für eine mögliche Täuſchung, als es nicht erwieſen iſt, daſs der Gegenſtand ſo gedacht werden *müſſe*, wie er in der Vorſtellung vorkömmt. Dieſen Beweis, und die von demſelben abhängige Erkenntniſs der *objektiven Wahrheit*, hält er für unmöglich. Wenn er daher auch nicht die *Vorſtellung* der Freyheit läugnen kann, ſo kann er doch eben ſo wenig mit ſich ſelbſt einig werden, ob die Freyheit mehr als eine bloſse Vorſtellung, ob ſie als etwas von der Vorſtellung verſchiedenes denkbar, ob ſie mehr als eine bloſse Einbildung ſey. In wieferne er aber die Denkbarkeit der von der bloſsen Vorſtellung verſchiedenen Freyheit als unerweislich anſieht, läugnet er doch wohl allen philoſophiſchen Erkenntniſsgrund für die Freyheit.

Der *Fataliſt* geht noch weiter. Er findet den Begriff der Freyheit nicht nur grundlos, ſondern ſogar *widerſprechend*; weil er ſich keine Willenshandlung denken kann, die nicht durch unvermeidliche abſolute Nothwendigkeit beſtimmt würde. Hieher gehört z. B. der *Materialiſt* der alles Wirken und Leiden des Gemüthes den *Geſetzen der Bewegung*, und der *Pantheiſt* der alles Seyn und Handeln der hypoſtaſierten Nothwendigkeit, die

er

er für den Grundſtoff aller Realität anſieht, unterwirft.

Die *bejahende* Hauptparthey wird kaum durch die unbeſtimmte Behauptung: daſs es überhaupt einen Erkenntniſsgrund für die Freyheit gebe, zuſammengehalten; ſo ſehr iſt ſie mit ſich ſelbſt über die Frage uneinig: ob dieſer Erkenntniſsgrund in der natürlichen Vernunft, oder in der übernatürlichen Offenbarung aufzuſuchen ſey?

Der *Supernaturaliſt* hält alle Vernunftgründe für die Denkbarkeit der Freyheit für Täuſchungen des Eigendünkels der verkehrten Vernunft. Die *natürliche* Freyheit iſt ihm gerade das Gegentheil von dem, was ſie dem *dogmatiſchen Theiſten* iſt. Dieſer hält ſie für das Vermögen das *Beſte*, jener für das Vermögen das *Schlimmſte zu wählen* — ein Unvermögen der geſchwächten, ſich ſelbſt, oder vielmehr der Sinnlichkeit hingegebenen Vernunft, die nur durch übernatürlichen Beyſtand, Erleuchtung von oben herab, theologiſche Gnade, in die Freyheit der Kinder Gottes wieder eingeſetzt werden kann, ſeitdem ſie Sklavinn der Sünde geworden iſt. Dieſe Freyheit iſt nur durch Offenbarung erreichbar, und wird den Gläubigen mit dem Lichte derſelben zu Theil.

Vergebens iſt dieſe Lehre von der *übernatürlichen Freyheit* durch die Vertheidiger der *natürlichen* als äuſſerſt unphiloſophiſch erklärt worden. Die älteren Supernaturaliſten haben den Namen eines Philoſophen als einen Schimpfnamen von ſich abgelehnt, und einige neueren glauben ihn dadurch in einen Ehrentitel umzuſchaffen, daſs ſie ſich deſſelben ausſchlieſsend bemächtigen. Der Umſtand,

daſs

daſs ſie ſich aller Unterſuchung über die *Möglichkeit* der Freyheit, die ihnen *Glaubensartikel* iſt, enthalten, verſchaft ihnen den Vortheil, daſs ſie über dieſe Möglichkeit *unter ſich einig ſind*, während die guten Köpfe unter ihnen allen philoſophiſchen Scharfſinn aufbieten, um das Unphiloſophiſche an den Blöſſen der Parthey ſichtbar zu machen, welche die Freyheit durch Vernunftgründe zu erkennen vorgiebt.

Leider! ſind die Vertheidiger der Freyheit durch Vernunftgründe, welche über dieſe Streitfrage die vierte Parthey ausmachen, eigentlich nur noch darüber nicht einverſtanden: *was ſie ſich unter der Freyheit zu denken haben.* So findet z. B. der *Determiniſt* die Freyheit nur in der Abhängigkeit des Willens von Geſetzen, die durch Vernunft *erkannt* ſind, und in ſo ferne denſelben von der Sinnlichkeit unabhängig machen; der *Aequilibriſt* hingegen in der gänzlichen Unabhängigkeit des Willens von der Vernunft ſowohl als von der Sinnlichkeit. Beyde beſchuldigen ſich gegenſeitig des Fatalismus, den dieſer in der moraliſchen Nothwendigkeit, und dem nothwendigen Beſtimmtwerden; jener aber in dem gänzlichen Gleichgewichte, und der blinden Willkühr zeigen zu können glaubt. So wird z. B. dem *Determiniſten* vorgeworfen ſeine Freyheit ſey ein leeres Wort, womit er ſich und andere täuſche; und ſeine moraliſche Nothwendigkeit nur ein milderer Name für den unüberwindlichen Zwang. Es ſey ganz einerley, ob der Wille durch Sinnlichkeit oder durch Vernunft genöthiget würde, wenn er nur durch etwas was nicht er ſelbſt iſt, beſtimmt werde. In beyden Fällen ſey dasjenige, wodurch

er beſtimmt werde, das von ihm unabhängige Naturgeſetz. Die Vernunft, oder *das Vermögen den nothwendigen Zuſammenhang unter den Dingen an ſich einzuſehen*, hienge ganz von dem nothwendigen Zuſammenhange der Dinge, und durch ſie der Wille von eben demſelben ab. Durch dieſen nothwendigen Zuſammenhang beſtimmt werden, könne doch unmöglich *frey* handeln heiſsen. Durch Sinnlichkeit beſtimmt werden wäre eben ſo viel als durch *einzelne* Eindrücke der Dinge; durch Vernunft beſtimmt werden eben ſo viel als durch den *Zuſammenhang* der Dinge genöthiget ſeyn. Warum ſoll der Zuſammenhang der Dinge meinen Willen weniger Gewalt anthun, als der einzelne Eindruck? warum dieſer meine Freyheit aufheben, jener aber ſie ſogar ausmachen helfen? u. ſ. w. Es dürfte freylich nicht den Determiniſten an Antworten fehlen, ob ſie aber auch allgemein befriedigend ſeyn würden, muſs hier unentſchieden bleiben. Keine der bisherigen wenigſtens hat auch nur die übrigen dogmatiſchen Vertheidiger der natürlichen Freyheit, vielweniger aber die drey andern Partheyen überführt, deren Daſeyn und Fortdauer laut genug zeuget, daſs in der philoſophiſchen Welt über die Grundwahrheit der Moralität ſo wenig als über die Grundwahrheit der Religion etwas allgemeingeltendes feſtſteht.

Ueber

Digitized by Google

Ueber den

ersten Grundsatz der Moral.

Wenn unter dem *Sittengesetz* die Richtschnur verstanden wird, welche von der Vernunft für gewisse menschliche die willkührlichen genannte Handlungen bestimmt (vorgeschrieben oder nur erkannt??) wird; so sind die Philosophen ziemlich unter sich einig, dass es in dieser weiten Bedeutung des Wortes, die jeder nach seiner Weise näher erklärt, ein Sittengesetz gebe. Versteht man aber ein Gesetz darunter, das sich unter allen möglichen dadurch unterscheidet, dass es nur in so ferne beobachtet werden kann als es keinem andern Zwecke untergeordnet wird, ein Gesetz, welches nur in so ferne erfüllt werden kann, als es lediglich um seiner selbst willen erfüllt wird, ein Gesetz, das sich mit keiner Sanktion, bey der die Abhängigkeit des menschlichen Willens von Lust und Unlust zum Grunde liegt, verträgt: so wird man nur von sehr wenigen verstanden, von den meisten für einen grillenhaften Schwärmer angesehen, und fast alle werden darüber einig seyn, dass es in diesem Sinne kein Sittengesetz gebe*).

So verschieden man auch in der philosophischen Welt über das Wesen des Sittengesetzes, d. h. über den *Grund der Verbindlichkeit* desselben, gedacht hat, so sehr scheint man bisher darüber ein-

*) Wenigstens alle mir bekannten Philosophen bis auf *Kant*, und alle mir bekannten Theologen bis auf — *Iesus Christus*.

Digitized by Google

verſtanden geweſen zu ſeyn, daſs jener *Grund* keineswegs unabhängig von Luſt und Unluſt gedacht werden, und daſs dasjenige, was man bisher Sittengeſetz genannt hat, entweder *nur durch* oder wenigſtens *nicht ohne* die Sanktion von Luſt und Unluſt Gegenſtand unſres Willens ſeyn könne. Allein eben dieſe Einhelligkeit dürfte wohl als ein gemeinſchaftliches Miſsverſtändniſs verdächtig werden, wenn man den Streit der Philoſophen über den Grund der ſittlichen Verbindlichkeit, oder welches eben ſo viel heiſst über die Frage, mit welcher das Sittengeſetz ſteht oder fällt als unpartheyiſcher Zuſchauer genau ins Auge faſst, und am Ende gewahr wird, daſs eben jene Unentbehrlichkeit von Luſt und Unluſt zur Verbindlichkeit des Sittengeſetzes, die Scheidewand iſt, durch welche die philoſophiſche Welt über den Grundbegriff der Sittlichkeit ſelbſt in *zwey entgegengeſetzte Partheyen* getrennt wird, die, ſo lange dieſe Scheidewand beſteht, ſich unmöglich vereinigen können.

Die eine dieſer Partheyen glaubt den Grund der Verbindlichkeit des Sittengeſetzes in der Empfänglichkeit des Gemüthes für Luſt und Unluſt gefunden zu haben. Sie hält die Vernunft bloſs für die *Auslegerinn*, oder höchſtens für die *Conciſiſtinn* des Sittengeſetzes, nicht für die *Geſetzgeberinn*, welchen Rang ſie dem Triebe zum Vergnügen einräumt, der denſelben nach der Meynung einiger dieſer Parthey höchſtens mit der Natur der *Dinge auſſer uns* in ſo ferne theilt, als dieſe mehr oder weniger geſchickt ſind ihn zu befriedigen. Die andere Parthey ſucht den Grund der Verbindlichkeit des Sittengeſetzes in der Vernunft auf, und erkennt die Vernunft für die *Geſetzgebende*,

bende, den Trieb nach Vergnügen aber nur für die *ausübende Gewalt* im Regimente des menſchlichen Geiſtes. Man kann es dieſer Parthey nicht wohl verdenken, wenn ſie die *theoretiſche Tugend* der erſtern für bloſſe *Klugheit* erklärt, und den Namen der *Weisheit* ausſchlieſsend für die Ihrige vorbehält. Allein eben ſo wenig dürften die Gründe ganz verwerflich ſeyn, mit welchen jene gegen alle Trennung der geſetzgebenden und ausübenden Gewalt bey den moraliſchen Beſtimmungsgrunde des Willens proteſtieren. Wenigſtens haben ſich die vorzüglichſten Köpfe dieſer Parthey bisher durch keine Antwort überzeugt gefunden, welche ihnen die Gegenparthey auf die Fragen gegeben hat: „Ob die Vernunft und ihre Geſetze ohne Dazwiſchenkunft vom Vergnügen und Miſsvergnügen auch wohl das Vermögen hätte den Willen zu beſtimmen? und wenn ſie daſſelbe erſt durch den Trieb nach Vergnügen erhielten, ob nicht dann von demſelben alle geſetzliche Kraft des Sittengeſetzes abhienge?“ Ohne hier zwiſchen dieſen Partheyen entſcheiden zu können und wollen, müſſen wir uns gegenwärtig begnügen, die innere Verfaſſung derſelben und ihr Verhältniſs gegeneinander hiſtoriſch zu beleuchten.

Das moraliſche Geſetz iſt durch den Grund ſeiner Verbindlichkeit, worin derſelbe auch immer beſtehen mag, ſowohl *gegeben*, als vermittelſt deſſelben allein *erkennbar*. Die Frage: „giebt es einen Erkenntniſsgrund für das moraliſche Geſetz?“ müſste alſo eben ſo viel heiſsen, als: „giebt es einen Grund der Verbindlichkeit,“ oder auch ſogar: „giebt es überhaupt ein moraliſches Geſetz?“ Nichts kann meines Erachtens der Menſchheit zur

gröſſeren Ehre gereichen, nichts die Heiligkeit des moraliſchen Geſetzes in ein auffallenderes Licht ſetzen, und den Primat der praktiſchen Vernunft über die theoretiſche einleuchtender darthun, als der höchſtmerkwürdige Umſtand: daſs es in der philoſophiſchen Welt nie die Frage war und ſeyn konnte: ob es ein moraliſches Geſetz gebe, ſondern daſs daſſelbe immer als vorhanden vorausgeſetzt wurde, daſs über die Frage: giebt es einen Erkenntnisgrund für das moraliſche Geſetz? keine verneinende Parthey aufgeſtanden iſt, und daſs die wirklich ſtreitige Frage über den Grund der Verbindlichkeit des moraliſchen Geſetzes, nie den Sinn hatte: ob es einen ſolchen Grund gebe? ſondern nur *worin derſelbe beſtehe**).

Die eine Hauptparthey, welche dieſen Grund in der Empfänglichkeit für Luſt und Unluſt aufſucht, findet denſelben entweder in einer urſprünglichen und natürlichen, oder aber in einer erworbenen und erkünſtelten Einrichtung dieſer Empfänglichkeit, und trennt ſich hierüber in zwey ſehr entgegengeſetzte Partheyen.

Aeuſserlich beſtimmter ſubjektiver Grund der moraliſchen Verbindlichkeit.

Der Trieb nach Vergnügen, behauptet die eine dieſer Partheyen, würde ſich ſelbſt und ſeiner urſprüng-

(*Von einzelnen frechen und aller Sittlichkeit offenbar Hohn ſprechenden Schriftſtellern kann unter der Rubrik einer beſondern Parthey ſo wenig die Rede ſeyn, als von Miſsgeburten und Auswüchſen in der Klaſſifikation der Naturgattungen.

Digitized by Google

urſprünglichen Einrichtung überlaſſen, einzig und allein dem Geſetze der Sinnlichkeit folgen, wie dieſes wirklich bey allen übrigen Thieren, und bey allen Völkern in eben dem Verhältniſſe der Fall iſt, in welchem ſich dieſelben dem urſprünglichen *Stande der Natur* nähern. Wenn alſo gegenwärtig der Trieb nach Vergnügen bey kultivierten Nationen auſſerdem noch einem andern und ihm ſo ganz fremden Geſetze, als das moraliſche ſey, Sanktion gäbe; ſo müſſe er dieſe ihm unnatürliche Richtung von *auſſen her*, durch künſtliche Bildung oder Zwang erhalten haben, und der Grund der Verbindlichkeit des moraliſchen Geſetzes, ſo wie der durch ihn beſtimmte Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter wäre der menſchlichen Natur vielmehr aufgedrungen, als eigenthümlich und angebohren. Wirklich könne das Sittengeſetz unmöglich Naturgeſetz für den menſchlichen Willen ſeyn: denn ſonſt müſste es von allen befolgt, oder doch wenigſtens von allen erkannt werden; es könnten unmöglich ſogar unter den kultivirteſten Nationen Gewohnheiten und poſitive Geſetze eingeführt ſeyn, die dem Sittengeſetze geradezu widerſprechen; was bey einem Volke Laſter iſt, könnte nicht beym andern Tugend und umgekehrt heiſsen u. ſ. w.

Nur hierüber ſind die Anhänger dieſer Meynung noch nicht ganz unter ſich einig geworden, ob ſie ihren *künſtlichen* Grund der moraliſchen Verbindlichkeit mehr in der Erziehung und Gewohnheit (wie z. B. *Montaigne*), oder mehr in der *bürgerlichen* Geſellſchaft (wie z. B. *Mandeville*), oder in beyden zugleich aufſuchen ſollen. Die ſcharfſinnigſten halten ſich gemeiniglich an das

letztere; doch ſo, daſs ſie dabey Erziehung und Gewohnheit der bürgerlichen Geſellſchaft unterordnen. Sie halten die moraliſchen Geſetze für Einſchränkungen des ſinnlichen Triebes der einzelnen Menſchen, durch eben dieſelben ſinnlichen Triebe der ganzen Geſellſchaft; und glauben, daſs die Geſellſchaft durch ihr bloſſes Uebergewicht an phyſiſcher Stärke und Klugkeit über jedes einzelne Mitglied in Stand geſetzt ſey, mit den Handlungen die zu ihrem Nachtheil gereichen, erkünſtelte phyſiſche Uebel (Strafen) und mit den Handlungen die ihren Vortheil befördern, erkünſtelte Vortheile (z. B. *Ehre*) zu verbinden, und auf dieſe Weiſe mit Beyhülfe von Erziehung und Gewohnheit eine künſtliche Vorſtellungsart hervorzubringen, die man für natürlich zu halten verſucht würde, wenn nicht der unaufhörliche Widerſpruch zwiſchen den Forderungen des Eigennutzes und der Geſellſchaft, auch an dem kultivierteſten Menſchen ſo auffallend unterſcheiden lieſse, was der Natur eigenthümlich angehöre, und was ihr durch äuſſere Umſtände aufgedrungen wäre.

Gemeiniglich erklären ſich die *dogmatiſchen Skeptiker* für dieſe Meynung, wenn ſie ſich über den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit diejenige Auskunft geben wollen, die ſie ihren Grundſätzen gemäſs bloſs unter den Bedingungen der ſubjektiven Wahrheit, *Gewohnheit*, *Erziehung*, *Erfahrung* u. ſ. w. aufſuchen können.

Uebrigens wird die Parthey, welche ſich für den künſtlichen Grund der moraliſchen Verbindlichkeit erklärt, von allen übrigen beſchuldiget, daſs ſie allen eigentlichen Unterſchied zwiſchen Tugend

gend und Laster aufhebe, und das Sittengesetz zwar den Namen nach behaupte, aber in der Sache selbst läugne. Am meisten wird es ihr von der zweyten Parthey, welche den Grund der moralischen Verbindlichkeit in dem *natürlichen* Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glaubt, verdacht, dafs sie die Sittlichkeit für einen unnatürlichen und gewaltsamen Zustand des Menschen erkläre, da doch der menschlichen Natur nur durch Unsittlichkeit Gewalt angethan würde, und der Mensch nach dem *Zeugnisse der Erfahrung* sich in eben dem Verhältnisse besser befände, als er moralischer geworden wäre. Allein sie stellen ihren Gegnern mit genau so vieler Zuversicht ebenfalls das Zeugnifs der Erfahrung entgegen, durch welches sie erhärten zu können glauben, dafs es unter allen kultivierten Nationen, zumal unter denjenigen, bey denen am meisten von Moralität gesprochen würde, weit mehr Laster als Tugend gebe: dafs der *Weise* und seine Glückseligkeit ein blofses Ideal wäre, der wirklich existierende Freund der Tugend aber, nicht nur meistens durch das schlimmste äussere Schicksal gedrückt, sondern auch durch zahllose innere Leiden, und den qualvollsten Kampf mit sich selbst um den Genufs seines Lebens gebracht würde, und dafs endlich das Laster ein eben so sehr erkünstelter Zustand als die Tugend selbst, und die traurigen Folgen desselben dem Menschen in eben dem Verhältnisse fremde wären, als dieser, ohne etwas von einem moralischen Gesetze gehört zu haben, seiner Natur überlassen, von dem Zwange der ihm in der bürgerlichen Gesellschaft angethan würde, frey lebte u. s. w.

Digitized by Google

Ohne mich in den Streit dieſer Partheyen miſchen zu können, glaube ich hier nur anmerken zu dürfen, daſs die *äuſſere Erfahrung* wohl von beyden mit ziemlich gleichem Rechte für ihre Behauptungen angeführt werden dürfte, die *innere* aber die ſich nicht mittheilen, auch nicht auf Treu und Glauben annehmen läſst, nur jeden für ſich zu überzeugen vermöge, ob ihm der Zuſtand der Moralität *natürlich* ſey oder nicht.

Innerlich beſtimmter ſubjektiver Grund der moraliſchen Verbindlichkeit.

Zerfällt doch aber auch ſelbſt jene zweyte Parthey, welche die Sittlichkeit von einem auf die urſprüngliche Empfänglichkeit für Vergnügen und Misvergnügen gegründeten Naturgeſetze ableitet, in zwey andere entgegengeſetze Partheyen, wovon die eine den durch Vernunft geleiteten Trieb nach *Vergnügen überhaupt* ſo wenig für den echten Grund der moraliſchen Verbindlichkeit anerkennt, daſs ſie dieſen Grund vielmehr durch einen beſondern dem Menſchen eigenthümlichen *Sinn*, den ſie den *moraliſchen* nennt, erklären zu müſſen glaubt; während die andere dieſen Sinn für ſchlechterdings überflüſſig hält, und dem bekannten von ſeinen Gegnern vielleicht zu ſehr herabgeſetzten und von ſeinen Vertheidigern zu ſehr erhobenen *Syſteme des Epikurs* beypflichtet.

Da die neuen Epikuräer auf der einen Seite überzeugt ſind, daſs jedes Vergnügen, ſo geiſtig auch immer der Gegenſtand davon ſeyn möge, nur durch *Sinnlichkeit* genoſſen werden könne; da ſie auf der andern Seite die Sinnlichkeit entweder für eine

bloſse

bloſse Eigenſchaft der Organiſation anſehen, oder doch wenigſtens dieſelbe nicht unabhängig von der Organiſation zu denken vermögen; ſo ordnen ſie alle *Arten* von Vergnügen dem *Phyſiſchen*, als der einzig möglichen *Gattung* unter, und erkennen den *Zuſtand des Körpers* für die einzige oder doch die erſte und letzte Quelle aller Glückſeligkeit und alles Elendes. Dieſes vorausgeſetzt, erklären ſie die im moraliſchen Geſetze beſtimmte Weiſe zu handeln, oder die *Tugend*, für das einzige *Mittel* zu dem nothwendigen *Zwecke* des menſchlichen Willens, nämlich der *Glückſeligkeit*, oder der gröſsten möglichen Summe angenehmer Empfindungen in dem höchſten Grade und der längſten Dauer. Da nun jedes Mittel nur durch den Zweck beſtimmt und nothwendig gemacht würde, ſo wäre der Trieb nach Glückſeligkeit der wahre und einzige in der menſchlichen Natur vorhandne Grund der moraliſchen Verbindlichkeit, zumal da die Vernunft eigentlich nichts anders als eine Modifikation der Sinnlichkeit, das Vermögen den Zuſammenhang der Dinge wahrzunehmen, ſey.

Den Anhängern dieſes Syſtems, zu welchem ſich unter andern vorzüglich die *Materialiſten* bekennen, wird von den Vertheidigern des *moraliſchen Sinnes* Schuld gegeben: ihre Theorie wäre nichts weiter als ein wohlberechnetes Syſtem des Eigennutzes und der verfeinerten Wolluſt. Die eigentliche Moral, die ſich mit jener Theorie durchaus nicht vertrage, müſſe zwar auch *Vergnügen* als Triebfeder des Willens annehmen, aber ein Vergnügen von ganz anderer Art, welches ſich durchaus nicht auf das *Phyſiſche* zurückführen lieſse. Es ſey zwar nicht zu läugnen, daſs ſelbſt auch die Forderun-

derungen des wohlverſtandenen Eigennutzes durch die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes erfüllt würden. Allein wenn der Eigennutz, als der Grund der moraliſchen Verbindlichkeit angenommen würde; ſo würde ſelbſt die Beobachtung des Sittengeſetzes in den meiſten Fällen, wo nicht gar durchgängig, unmöglich ſeyn. Denn es würde, um aus den Folgen einer Handlung ſeine Pflicht zu erkennen, eine *Berechnung* erfordert werden, welcher auch der aufgeklärteſte Verſtand ſelten oder gar nie gewachſen ſeyn würde. Dieſe Berechnung könne nur durch ein natürliches Gefühl erſpart werden, welches die Pflichtmäſsigkeit einer Handlung durch Vergnügen, die Pflichtwidrigkeit aber durch Miſsvergnügen ankündigte; und zwar durch ein Vergnügen, daſs ſich von allem gröberen und feineren *Sinnlichen* dadurch unterſcheidet, daſs es kein Gefühl unſers *eigenen* verbeſſerten Zuſtandes, das heiſst, daſs es ganz *uneigennützig* ſey. Es müſsten alſo im menſchlichen Gemüthe zwey ganz verſchiedene Grundtriebe angenommen werden, wovon der eine *eigenes* der andere aber *fremdes* Wohlbefinden zum Zwecke hätte; ſo wie die der menſchlichen Natur angemeſſene Glückſeligkeit nur in der Befriedigung dieſer beyden Triebe beſtehen könne, in einer Befriedigung die nur in ſo ferne möglich wäre, als der eigennützige Trieb dem uneigennützigen untergeordnet, mit demſelben harmoniſch zuſammen wirke.

Dieſer uneigennützige Trieb, erwiedert der Epikuräer, iſt nichts anders als der eigennützige ſelbſt, aber durch Vernunft modificiert. Alles Vergnügen iſt Gefühl des eigenen verbeſſerten Zuſtandes,

des, und ich kann mich für den verbesserten Zustand eines andern nur in so ferne interessiren, als mir derselbe Vergnügen, das heisst, Empfindung meines eigenen verbesserten Zustandes gewährt. Es lassen sich auch bestimmt genug die Wege angeben, auf welchen der eigennützige Trieb zu dieser Verfeinerung gelangt, durch die er keineswegs seine vorige Natur ablegt. Mit dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft hat der einzelne Mensch sein Wohl und Weh gröfstentheils in die Hände der Gesellschaft niedergelegt. Sein Bestes hängt von dem Besten der Gesellschaft ab. Er kann seinen Genufs nur in so ferne sicher stellen, als er den Genufs anderer ungestört läfst, und er kann für die Vervielfältigung seines Genusses nicht besser sorgen, als wenn er den Genufs anderer befördert. In eben dem Verhältnisse als er sich selbst zu vergessen scheint, wird er der ganzen Gesellschaft wichtiger, und erwirbt er sich Ansprüche auf Vortheile, die ihm nur die ganze Gesellschaft zu gewähren mächtig genug ist. Vortheile aus deren Wichtigkeit sich das Aufopfern mancher kleineren Güter, und das freywillige Auffichnehmen gröfserer aber ungewisser Uebel sehr wohl erklären läfst. Geschieht es endlich, dafs der Tugendhafte bey den zum Vortheil anderer Menschen unternommenen Handlungen aufhöre, sich alles eigennützigen Zweckes bewufst zu seyn, und dafs er die Tugend nicht mehr für ein blofses Mittel, sondern für den Zweck selbst anzusehen anfängt: so verliert er nichts dabey, und er gelangt auf eben demselben Wege dazu, wie der Geitzige, der sein Geld allen Vortheilen vorzieht die ihm der Gebrauch desselben als eines blossen Mittels verschaffen könnte.

Inner-

Innerlich beſtimmter objektiver Grund der moraliſchen Verbindlichkeit.

Dieſen Streit glaubt eine dritte Parthey entſchieden zu haben, die den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit in der *Vernunft* entdeckt zu haben vorgiebt. Dieſer Grund, meynt ſie, kann weder in einem künſtlichen noch in einem natürlichen Triebe, weder in dem phyſiſchen noch auch in dem moraliſchen Gefühle, ſondern nur in demjenigen *Objekte* liegen, das dem Willen nicht durch die Sinnlichkeit, ſondern einzig durch die Vernunft vorgehalten wird: und dieſes Objekt heiſst *Vollkommenheit*. Die Vernunft kann ihrer Natur zufolge nichts anderes billigen als das Vollkommene. In wie ferne daher der Wille nach Vollkommenheit ſtrebt, handelt er dem Naturgeſetze der Vernunft, und nicht dem Inſtinkte gemäſs, von keinem eigennützigen Triebe, ſondern durch die uneigennützige Schätzung des innern Werthes beſtimmt. Schade nur daſs ſich die Anhänger dieſer Parthey über die Bedeutung des Begriffes von Vollkommenheit bisher ſo wenig vereinigen konnten!

Einige verſtehen nichts anderes als diejenige Beſchaffenheit der Dinge darunter, wodurch dieſelben Gegenſtände angenehmer Empfindungen werden, die *Einheit* des *Mannichfaltigen* im Objekte, wodurch daſſelbe unſer Vorſtellungsvermögen zugleich *leicht* und *ſtark*, das heiſst, *angenehm* beſchäftiget. Freylich hängt dieſe Beſchaffenheit in wie ferne ſie an den Dingen vorhanden ſeyn ſoll, nicht von unſerer Sinnlichkeit, aber auch eben ſo wenig von unſrer Vernunft ab. Als bloſse Vollkommenheit, ein Abſtraktum, kann ſie freylich nur durch

durch *Vernunft* vorgeſtellt, das heiſst, *gedacht* werden; aber in wie ferne ſie als Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, als Concretum, Vergnügen erwecken ſoll, muſs ſie *empfunden*, durch *Sinnlichkeit* vorgeſtellt werden. Das Vermögen der Vollkommenheit uns zu gefallen, hängt alſo eben ſo ſehr von dem *Empfindungsvermögen* als von der Vollkommenheit ſelbſt ab. Das Streben nach Vollkommenheit würde alſo im Grunde eben ſo viel als der Trieb nach Vergnügen heiſſen und der Vertheidiger des Grundſatzes der Vollkommenheit würde bey ſeiner Fehde mit dem Epikuräer, mit dem er in der Sache ſelbſt einverſtanden wäre, über nichts als Worte zanken. Wirklich, würde es ganz unbegreiflich ſeyn, wie Philoſophen, welche jedem Gegenſtande, in wie ferne er Vergnügen gewähren kann, Vollkommenheit einräumen, und in ihren Schriften bey jeder Gelegenheit die *grobſinnliche Luſt* undeutliche Vorſtellung von der Vollkommenheit des Körpers nennen, (*z. B.* ſelbſt der vortrefliche *Moſes Mendelsſohn*) gleichwohl die Vollkommenheit zu einem ausſchlieſsend der Vernunft angehörigen Objekte machen können; wenn man nicht durch tauſend ähnliche Fälle gewohnt wäre, unſre neuern philoſophiſchen Schriftſteller mit den Bedeutungen der Worte ſehr willkührlich verfahren zu ſehen.

Um dem Worte *Vollkommenheit* einen Sinn zu geben, in welchem es wenigſtens bey der Frage über den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit, etwas von der Vernunft allein abhängiges bedeuten ſoll, erklären andere die Vollkommenheit, welche dem moraliſchen Geſetze zum Grunde liegen ſoll; für Uebereinſtimmung des Willens mit den Geſetzen der Vernunft. Sie nehmen alſo die *Folge* der

der moraliſchen Verbindlichkeit für den *Grund* derſelben an; und drehen ſich unvermerkt im Cirkel herum.

Andere endlich glauben ſich bequemer auszudrücken, indem ſie die Vollkommenheit für die Zuſammenſtimmung aller unſerer Neigungen und Fähigkeiten ſowohl unter einander ſelbſt, als zu ihrem gemeinſchaftlichen *Zweck* erklären, eine Zuſammenſtimmung, welche durch *Vernunft allein* möglich und nothwendig gemacht würde. Sie können zwar, wie ſie ſich ausdrücken, über den *Namen* nicht ſowohl einig werden, den ſie dieſem Zwekke zu geben hätten; ob er ebenfalls wieder Vollkommenheit, ob er gröſste mögliche Entwicklung unſrer Fähigkeiten, ob er gröſste mögliche Wirkſamkeit unſrer Kräfte, ob er gröſstes mögliches Wohl des menſchlichen Geſchlechtes u. d. m. heiſſen ſoll. Dafür aber ſind ſie unter ſich (und ohne es ſelbſt zu wiſſen mit ihren Gegnern) einverſtanden, daſs alle dieſe Zwecke ſich dem Willen nur durch das Vergnügen, das ſie ihm verheiſſen, empfehlen, und *folglich für denſelben weiter nichts als Mittel zu ſeinem oberſten Zwecke — dem Vergnügen — ſeyn können.*

Aeuſſerlich beſtimmter objektiver Grund der moraliſchen Verbindlichkeit.

Der philoſophirende *Supernaturaliſt*, der zwar auch den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit in der Vollkommenheit, aber in der Vollkommenheit als *Subſtanz* vorgeſtellt, d. h. in der Gottheit, aufflucht, lächelt mitleidig über dieſe vergeblichen Verſuche der *blinden Heiden* ſich eine Moral

Moral ohne Gott, ein Geſetz ohne Geſetzgeber erkünſteln zu wollen, und findet in der Uneinigkeit der *Naturaliſten*, über den Grund des Sittengeſetzes die nothwendige Folge der verkehrten Anſchläge der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft. Ihm iſt es unbegreiflich, wie die Beſtimmung eines Geſetzes, von dem die Glückſeligkeit der Menſchen, oder vielmehr die Verherrlichung der Gottheit abhängt, der *menſchlichen* Vernunft, die erſt durch Beobachtung dieſes Geſetzes zum Gebrauch ihrer Kräfte gelangen ſollte, überlaſſen könnte; der menſchlichen Vernunft, die ihre gänzliche Untüchtigkeit zur moraliſchen Geſetzgebung ſchon dadurch genugſam bewieſe, daſs ſie nicht einmal durch ihre vornehmſten und berühmteſten Repräſentanten über den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit mit ſich ſelbſt einig werden könnte; und wenn ſie endlich auch noch ſo ſehr mit ſich ſelbſt darüber einig wäre, ob und was ſie den Menſchen vorzuſchreiben hätte, dennoch erſt von dem Triebe nach Vergnügen erwarten müſste, daſs er ihre Vorſchriften zu wirklichen Geſetzen erhübe. Dem Supernaturaliſten iſt daher der Wille der Gottheit die einzige Quelle der moraliſchen Geſetze, und die *Abhängigkeit des Menſchen von Gott* der eigentliche Grund der Verbindlichkeit jener Geſetze. Ein Glück, wenn der Supernaturaliſt philoſophiſch genug denkt, um den Willen der Gottheit durch *eine Vernunft* beſtimmen zu laſſen, welche nur die Schranken abgerechnet, *menſchlich* iſt. Denn giebt er der *göttlichen Vernunft* eine ganz andere Natur, die theils unbegreiflich, theils das Gegentheil der menſchlichen ſeyn ſoll, ſo iſt er genöthiget, den göttlichen *Willen unfehlbare* Ausleger ſeiner unbegreiflichen Rathſchlüſſe aufzuſtellen,

Unterdrückung der menſchlichen Vernunft, Glauben an Widerſprüche gebiethen, und an allem was der menſchlichen Natur zuwider iſt, Wohlgefallen finden zu laſſen. Die Moral, die auf dieſem Wege gefunden wird, iſt noch heut zu Tag die ſittliche Richtſchnur von mehr als der einen Hälfte der chriſtlichen Welt.

Aber auch der aufgeklärteſte Supernaturaliſt muſs den Knoten durch ein Wunder der übernatürlichen Gnade zerhauen laſſen, wenn er den menſchlichen Willen durch das, was er den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit nennt, nämlich durch die Abhängigkeit von dem göttlichen, ohne Dazwiſchenkunft von Liebe, Hoffnung, Furcht, und alſo vom *Triebe nach Vergnügen* unabhängig beſtimmen laſſen will.

Bey aller Verſchiedenheit der bisher angeführten Meynungen über den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit, oder welches eben ſo viel iſt, über das Weſen der Sittlichkeit, iſt man gleichwohl in der philoſophiſchen Welt ziemlich einig darüber, daſs die Moral eine *Wiſſenſchaft* im ſtrengſten Sinne des Wortes ſey, welche an Evidenz ihren Rang gleich nach der *Mathematik* einnähme. Da man es nun für ausgemacht annimmt, daſs jede eigentliche Wiſſenſchaft einen *erſten Grundſatz* haben müſſe: ſo hat man auch für die Moral einen ſolchen Grundſatz aufgeſucht, — und genau ſo viele von einander abweichende erſte Grundſätze aufgefunden, als man Gründe der Verbindlichkeit entdeckt hat. Jede Parthey verſichert von dem

dem Ihrigen, dass derselbe allen Bedingungen eines wissenschaftlichen ersten Grundsatzes entspreche, dass er *einzig*, *allgemein* und für sich selbst, ohne eines Beweises aus der Wissenschaft, die er begründen soll, zu bedürfen, *einleuchtend* sey, und widerlegt bis auf den heutigen Tag die ebenfalls einzigen, allgemeinen und einleuchtenden Grundsätze aller andern Partheyen.

Es ist begreiflich genug, *warum* sich die meisten akademischen Lehrer der Moralphilosophie über den Grundsatz vereiniget haben, der das moralische Gesetz (angeblich oder wirklich) durch Vernunft bestimmen lässt, dasselbe nicht offenbar dem Eigennutze unterwirft, und wie *Kant* sich irgendwo ausdrückt: „der Tugend die Ehre erweist das „Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr „unmittelbar zuzuschreiben, um ihr nicht gleichsam ins Gesicht zu sagen, dass es nicht ihre „Schönheit, sondern nur unser Vortheil sey der uns „an sie knüpfe.“ — „Die neuere Philosophie“ (schreibt einer unsrer verdienstvollsten akademischen Lehrer*) der hier nur noch hätte hinzusetzen sollen: die neuere Philosophie der *teutschen Professoren*) „hat das erste Principium der Sittenlehre so „ausgedrückt: *Wir müssen uns so vollkommen machen als möglich.* Der kürzeste Weg sich von „dieser Grundwahrheit zu überzeugen, ist der, „den die meisten gewählt haben, nämlich es aus „der *Natur des Willens* herzuleiten. Wir können „nichts begehren, sagen sie, was uns nicht gefällt,

*) Herr *Eberhard* in der in seinen Neuesten vermischten Schriften, Halle 1788, befindlichen Abhandlung, Ueber den moralischen Sinn. S. 208 und 209.

„oder was wir uns nicht anſchauend, als gut; und „nichts verabſcheuen, was uns nicht miſsfällt, oder „was wir uns nicht anſchauend als böſe vorſtellen. „Wenn alſo (?) *das* gut iſt, wodurch unſre Voll„kommenheit vermehrt, oder unſre Unvollkom„menheit vermindert wird, ſo müſſen wir unſre „Vollkommenheit wollen, und unſre Unvollkom„menheit nicht wollen. Die Sache hat ihre Rich„tigkeit.“ — Sie hat freylich ihre Richtigkeit, in wie ferne keine der vier Partheyen, die über den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit getrennt ſind, Bedenken tragen kann, dieſes ganze Räſonnement zu unterſchreiben, und es gleichwohl der einen unbenommen bleibt den innern Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter, der andern — die Uneigennützigkeit der ſittlichen Handlungen, und der dritten — den *natürlichen* Urſprung des Sittengeſetzes zu läugnen. Denn es kömmt bey der angeführten Erörterung alles darauf an, was unter *Gut* und *Böſe*, *Vollkommenheit* und *Unvollkommenheit* gedacht wird, d. h. gerade auf die Punkte, über welche ſich die vier Partheyen bis auf dieſen Augenblick nicht vereinigen konnten. Der berühmte Schriftſteller verſteht unter *unſrer Vollkommenheit* wie aus dem folgenden erhellt, *angemeſſene Thätigkeit unſrer Kräfte*, welches, wenn der Zweck dieſer Thätigkeit *moraliſch* iſt — denn dieſs ſoll wohl durch *angemeſſen* ausgedrücket werden? — allerdings eine ſehr edle Bedeutung des Wortes iſt. Allein leider! kann er, ſo lange er mit den drey übrigen Partheyen, über den Begriff des *Angemeſſenen*, des mit der Natur unſres Willens Uebereinſtimmenden, den er vorausſetzt, nicht einig geworden iſt, nicht verhindern, daſs die Formel: *mache dich ſelbſt ſo vollkommen*

als

als möglich, nicht für die *eine* Parthey eben ſo viel heiſſe, als: verhalte dich ſo, daſs dein eigennütziger Trieb durch den Zwang, den ihm die Geſellſchaft anthut, ſo wenig als möglich beſchränkt werde; für die *andere*: — mache dich ſo genuſsfähig, als du kannſt, und für die *dritte*: — thue was der Wille der Gottheit durch ſeine unfehlbaren Ausleger, die *Bibel*, oder die *Kirche* von dir fordert. — Ohne mich hier für oder wider eine dieſer vier Partheyen erklären zu können und zu wollen, vermag ich gleichwohl nicht das Geſtändniſs zurück zu halten, daſs mir jeder erſte Grundſatz der Moral, der den Grund der ſittlichen Verbindlichkeit nicht unabhängig vom Triebe nach Vergnügen feſtſetzt, nur durch eine *moraliſche* Erklärung ſeines Wortſinnes, derjenigen Bedeutung fähig ſcheint, die er begründen, nicht vorausſetzen ſollte.

Ueber den
erſten Grundſatz
des Naturrechts.

Noch gröſſer, wo möglich, iſt die Uneinigkeit der Philoſophen über den Grundbegriff des Naturrechts. Allein ich glaube mich der hiſtoriſchen Erörterungen darüber ſchon aus dem Grunde überheben zu können, weil ſich die verſchiedenen bisher aufgeſtellten erſten Grundſätze dieſer Wiſſenſchaft, mit denen der Moral in eine und ebendieſelbe Haupteintheilung zuſammenfaſſen laſſen. Wer indeſſen die ſehr beträchtliche Anzahl derſelben der Reihe nach kennen zu lernen wünſcht, kann ſeine Neugierde aus neueren Schriften über das Naturrecht

recht befriedigen*). In einer derſelben**) wird nach einer ſehr treffenden Prüfung aller bisher bekannt gewordenen erſten Grundſätze, das Reſultat aufgeſtellt, „daſs das Naturrecht entweder gar nicht oder doch nicht in dem Umfang und in der Form die es izt habe zur Zahl der Wiſſenſchaften gehöre.“ Ich glaube, faſt jeder Leſer der nicht ſelbſt einen neuen erſten Grundſatz gefunden hat, dürfte durch die Gründe des Verfaſſers überzeugt werden.

Man iſt nicht einmal über den Begriff von *Recht* überhaupt einig, verwechſelt bald das Naturrecht mit der Moral, und hält es bald für ganz unabhängig von derſelben, bald ſo genau mit ihr in einander flieſsend, daſs man auf die genaue Beſtimmung ihrer beyderſeitigen Gränzen Verzicht thun zu müſſen glaubt.

Am aller auffallendſten aber äuſſert ſich der Mangel eines durchgängig beſtimmten allgemeingeltenden erſten Grundſatzes an dem äuſſerſt miſslichen Zuſtande des Naturrechtes; und dieſer miſsliche Zuſtand an den noch ganz unentſchiedenen höchſt wichtigen Fragen über Leibeigenſchaft, Todesſtrafen, Fürſtenrechte u. ſ. w. und an der noch immer fortdauernden Gleichgültigkeit und Verachtung, womit das Naturrecht von den meiſten Rechtsgelehrten angeſehen und behandelt wird; wofür

*) Ich würde hiezu den ſcharfſinnigen *Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts*, Leipzig bey Göſchen 1785. von einem unſrer vorzüglichſten philoſophiſchen Rechtsgelehrten Herrn Profeſſor D. *Hufeland* vorſchlagen.

**) In *Flatts* vermiſchten Verſuchen Ideen zur Reviſion des Naturrechts.

wofür daſſelbe ſchrecklich genug durch die Barbarey gerächt wird, in welcher die poſitive Jurisprudenz im ganzen genommen hinter den übrigen Fakultätswiſſenſchaften zurückgeblieben iſt, und aus welcher ſie ſelbſt nach dem einſtimmigen Geſtändniſſe unſrer wenigen philoſophiſchen Rechtsgelehrten ſchlechterdings nur durch ein vollendetes und auf allgemeingültigen Principien feſtſtehendes Naturrecht emporgehoben werden kann. Seitdem die *religiöſen* Vorurtheile an Zahl und Einfluſs verlohren haben, ſind die *politiſchen*, wo nicht zahlreicher doch wenigſtens viel bedenklicher geworden; und der *weltliche Deſpotismus* beginnt in eben dem Verhältniſſe die Menſchheit mit Skorpionen zu peitſchen, in welchem der *geiſtliche* aufhört ſie mit Ruthen zu züchtigen. Unſre unphiloſophiſchen Rechtslehrer ſcheinen dabey die alten Rollen der orthodoxen *Theologen* übernommen zu haben, indem ſie mit ebendemſelben Geiſte die Urkunden des poſitiven Rechts, wie jene die Urkunden der poſitiven Theologie, verfechten. Sie glauben an den leidigen Buchſtaben von Geſetzen, an deren Daſeyn Unwiſſenheit und Übermacht wenigſtens eben ſo viel Antheil hatten als das Streben der dämmernden Vernunft und das dunkle Gefühl des Rechtes in finſteren Zeitaltern, das Palladium der Menſchheit aufzubewahren, während der *Deſpot* dieſe Geſetze nur in ſo ferne gelten läſst, als er in ihnen Mittel zu ſeinem letzten Zwecke, der willkührlichen Gewalt antrift; und wenn er die heiligſten Verträge der Nationen umſtöſst, die Güter ſeiner Unterthanen wie ſein Eigenthum behandelt, und das Leben von Hunderttauſenden ſeinem Ehrgeitze, ſeiner Länderſucht oder auch nur ſeinem Zeitvertreibe aufopfert — er bey allen dieſem

ſem weder *Schande* noch *Widerſtand* zu beſorgen hat, ſo lange die natürlichen Rechte der Menſchheit ſelbſt unter dem Lehrſtande noch unentſchieden ſind, und jene Hunderttauſende vor den Thieren auf denen ſie reiten, und die ihnen zur Speiſe dienen, nicht vielmehr voraushaben, als das leidige Bewuſstſeyn, daſs ſie dazu beſtimmt ſind zum Vortheil der Stärkern Laſten zu tragen, und ſich bey Gelegenheit abſchlachten zu laſſen.

§. II.

Es läſst ſich mit Grund vermuthen, daſs dieſem Mangel des allgemeingeltenden, Mangel des *Allgemeingültigen* zum Grund liege; und dieſe Vermuthung führt auf den *kritiſchen Zweifel*: ob die Philoſophie ſolche allgemeingültige Erkenntniſsgründe und Grundſätze aufzuſtellen vermöge.

Wenn gleich daraus, daſs eine Erkenntniſs in der philoſophiſchen Welt nicht allgemeingeltend iſt, keineswegs folgt, daſs es ihr an ſich an Allgemeingültigkeit gebrechen *müſſe*; ſo wird es doch dadurch wenigſtens denkbar, daſs es ihr daran gebrechen *könne*. Im gegenwärtigen Falle wird dieſes ſogar zur gegründeten Vermuthung. Denn hier iſt nicht die Rede von *Entſcheidungsgründen* über Fragen, welche entweder von bloſser Neugierde aufgeworfen, oder von müſſigen Köpfen zum Zeitvertreib, oder von Scharfſinnigen zur Uebung ihres Talentes abgehandelt werden; nicht von *erſten Grundſätzen* ſolcher Wiſſenſchaften, die nur von gewiſſen Klaſſen von Gelehrten, und nur für gewiſſe Berufsgeſchäfte getrieben werden; nicht

nicht von bloſsen *Nebenfragen* über ſonſt allgemein intereſſante Gegenſtände, oder von *Folgeſätzen*, die zwar in das Gebieth der unentbehrlichſten Wiſſenſchaften gehören, aber von den erſten Elementen und Hauptgrundſätzen derſelben ſehr entfernt liegen, und nur wenigen ſchärferſehenden erreichbar ſind. Man begreift in allen dieſen Fällen ſehr leicht, wie gewiſſe Sätze, die an ſich von jedem, der ſie verſteht, als wahr befunden werden müſſen, auch von manchen der redlichſten und eifrigſten Forſchern nicht verſtanden, und daher auch nicht als wahr befunden werden. Allein wenn dieſe Forſcher über die unentbehrlichſten Bedingungen von Problemen unter ſich uneinig ſind, deren Auflöſung kein Philoſoph, der nicht entweder an ſeinem Kopfe oder an ſeinem Herzen oder an beyden zugleich gänzlich verwahrloſet iſt, von ſich abweiſen kann, wenn ſie untereinander ſogar über die bloſſe Möglichkeit jener Bedingungen ſtreiten: ſollte es da nicht möglich, nicht wahrſcheinlich ſeyn, daſs *jene Bedingungen noch in keiner der bisher angenommenen Formen, dem Gedanken ſowohl als dem Ausdrucke nach, richtig* (allgemeingültig) *aufgefaſst wären?* Wie ſollte es zugehen, daſs Erkenntniſsgründe, von deren Gewiſsheit oder Ungewiſsheit, Gründlichkeit oder Falſchheit die Erwartung eines künftigen Lebens abhängen ſoll, daſs Sätze, mit welchen die wichtigſten und unentbehrlichſten aller Wiſſenſchaften ſtehen oder fallen ſollen, daſs die erſten Grundſätze aller unſerer Pflichten und Rechte, von drey Viertheilen des eigentlichſten philoſophiſchen Publikums verworfen würden, wenn es nur darauf ankäme, ſie zu verſtehen um ſie wahr zu finden, d. h. wenn ſie wirklich allgemeingültig wären.

Digitized by Google

Man muſs hier den, bereits oben angemerkten, Unterſchied zwiſchen den philoſophiſchen Erkenntniſsgründen und Grundſätzen, und den im gemeinen Menſchenverſtande wirkſamen Triebfedern der religiöſen und moraliſchen Ueberzeugung nicht aus den Augen verlieren. Es iſt hier keineswegs die Frage, ob nicht durch die urſprüngliche Einrichtung des menſchlichen Gemüthes dafür geſorgt ſey, daſs ſich die unentbehrliche Erkenntniſs unſrer Rechte und Pflichten in dieſem, und des Grundes unſrer Erwartung für ein zukünftiges Leben im Ganzen genommen, zumal unter geſitteten Nationen, immer erhalten und vervollkommnen müſſe. Sondern es iſt die Frage: Ob es die philoſophierende Vernunft bisher ſchon zu einem deutlich entwickelten Bewuſstſeyn jener Einrichtung des menſchlichen Gemüthes gebracht habe, und über die *Gründe* jener Erkenntniſs unſrer Rechte und Pflichten u. ſ. w. ſchon itzt mit ſich ſelbſt einig ſey? Es iſt die Frage: Ob dieſe Gründe bereits auf deutliche, durchgängig beſtimmte, in ihren Merkmalen erſchöpfte Begriffe zurückgeführt, und in Sätzen aufgeſtellt ſeyen, deren Sinn von keinem denkenden Kopfe, der anders mit dem Sprachgebrauch bekannt iſt, verfehlt werden könnte? Es iſt die Frage: Ob die *eigentliche philoſophiſche Form* jener höchſtwichtigen Ueberzeugungen in bereits vorhandenen Erkenntniſsgründen und Grundſätzen entdeckt und ins Reine gebracht ſey?

„Es wäre denn alſo auch den Freunden der neuen Philoſophie um *Formeln* zu thun“ höre ich hier einen unſrer Popularphiloſophen mit ſpöttiſchem Lächeln mir in die Rede fallen. — Ja, mein Herr!

Herr! um Formeln wohl; aber wahrlich nicht um Formeln der Popularphiloſophie, die von der Schule irgend einer herrſchenden Parthey der Vorſtellungsart der ungelehrten höheren Volksklaſſen aufgedrungen, und nachdem ſie in derſelben gäng und gebe geworden ſind, von der ſpäter entſtandenen Schule der *Empiriker* als (über allen Beweis erhabene) Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes aufgenommen werden, weil ſie durch den Untergang der Schule, in welcher ſie entſtanden waren, um ihre vorige Erweislichkeit gekommen ſind. — Um keine Formeln alſo, deren Wahrheit nur demjenigen einleuchtet, der darüber nachzudenken, oder, nach der Sprache der Popularphiloſophie, zu grübeln, Verzicht gethan hat. Sondern es iſt uns um Formeln zu thun, die der eigentlichſte Ausdruck eines durchgängig beſtimmten, und an ſich gegen alles Miſsverſtändniſs geſicherten Begriffes ſind; um Formeln die nur eines einzigen Sinnes fähig, alle widerſprechenden Bedeutungen durch den Sprachgebrauch ausſchlieſſen. Wie viel auf ſolche Formeln ankomme, kann freylich niemand beſſer wiſſen, als der Mathematiker. Allein wie ſollte ſich auch der Philoſoph ſchmeicheln können, eine allgemeingültige Behauptung aufgeſtellt zu haben, ſo lange er für dieſelbe keine ſolche Formel gefunden hat? Muſs er nicht das Wahrbefundenwerden ſeiner Behauptung auf das Verſtandenwerden, und dieſes auf die Zeichen ſeiner Gedanken ankommen laſſen?

Jeder Grund von was immer für einer Ueberzeugung, er mag noch ſo tief und innig in die urſprüngliche Einrichtung des menſchlichen Gemüthes verwebt ſeyn, iſt für die philoſophierende Ver-

Vernunft ſo lange problematiſch, bis er nicht durch eine vollendete Zergliederung in ſeine letzten vorſtellbaren Beſtandtheile aufgelöſet, und auf ſeine eigentliche Quelle zurückgeführt iſt. Er geht nicht eher ins Eigenthum der Philoſophie über, bis nicht ein deutlicher, das heiſst, ein ſolcher Begriff aus ihm geworden iſt, der ſich jedem denkenden Kopfe mittheilen läſst, und die Philoſophie kann ſich dieſes Eigenthums nur durch eine allgemeinverſtändliche Formel verſichern. So lange eine Formel, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, mehr als *eine* Bedeutung zuläſst; ſo lange iſt ſie zuverläſſig kein allgemeingültiger erſter Grundſatz, ſo lange ſind eine Reihe ſolcher Formeln zuſammengenommen zuverläſſig kein allgemeingültiger Erkenntniſsgrund, ſo lange ſind dieſe Formeln (zwar vielleicht die paſſendſten) Ausdrücke unentwickelter Begriffe, in welche entweder nicht hineingehörige Merkmale aufgenommen, oder weſentliche Merkmale weggelaſſen ſind. — Sollten nun die bisher aufgeſtellten ſogenannten erſten Grundſätze der Moral und des Naturrechtes, ſollten die demonſtrativen Erkenntniſsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, nicht zu den Formeln dieſer Art gehören, ſollten ſie nicht in was immer für einem Ausdruck, ohne daſs dem Sprachgebrauch Gewalt geſchehe, mehr als einer Bedeutung fähig ſeyn? — Ihre Vertheidiger läugnen es freylich. Aber da dieſe Vertheidiger unter ſich ſelbſt uneinig ſind, und jeder den Sprachgebrauch für *ſeine* Formel, und für *ſeine* Beweisart anführt, ſollte derjenige, der zu keiner Parthey gehört, nicht vermuthen dürfen, daſs in allen jenen Grundſätzen und Erkenntniſsgründen noch unbeſtimmte, ſchwankende,

de, unentwickelte Begriffe enthalten wären, die durch keinen Sprachgebrauch festgehalten, durch keinen Ausdruck gegen Vieldeutigkeit gesichert werden können?

Den Grundsätzen aller andern Partheyen, der seinigen ausgenommen, Allgemeingültigkeit absprechen, und seine Parthey für das einzig echtphilosophische Publikum ansehen, setzt wahrlich eben keinen Scharfsinn voraus. Wer sich von der unumstöslichen Wahrheit seiner Behauptung überzeugt hält, der braucht nur zu wissen, dass die Behauptung eines andern das Gegentheil der Seinigen ist, um dieselbe für falsch, und durch die Gründe seiner eigenen Behauptung für widerlegt zu halten. Iene Dame auf der Sternwarte, die sich mit dem Mönche über einen Flecken in der Mondscheibe stritt, bedurfte eben keines Kopfbrechens um sich zu überzeugen, dass sich ihr Gegner, der ein Paar Glockenthürme gesehen haben wollte, geirrt hätte: denn sie hatte auf eben derselben Stelle ein Paar Liebende bey einer Umarmung überrascht, welche eben darum keine Glockenthürme seyn konnten. Auch durfte jener Bewohner von *Bedlam*, der den Wahnsinn seines sich für *Gott Vater* haltenden Nachbars bedauerte, eben nicht gesünder als dieser seyn. Es war genug, dass er als *Gott Sohn* am besten wissen konnte, wie ungereimt und ungeheuer die Anmassung jenes armen Sterblichen wäre. Ich gestehe es, dass ich mich dieser wirklich unhöflichen Vergleichung kaum erwehren kann, wenn ich einen auch sonst noch so guten Kopf von was immer für einer Parthey im Kampfe mit andern Partheyen gewahr werde, wie er über Stumpfsinn oder Hartnäckigkeit

keit ſeiner Gegner klagt, es ſo ganz unbegreiflich findet, daſs ſich dieſelben ſo einleuchtenden Gründen, als die Seinigen ſind, nicht ergeben wollen, und mit triumphierender Miene das Feld behauptet zu haben pralt, wenn ſie ihm das letzte Wort gelaſſen haben. Der echte philoſophiſche Kopf reſpektiert ſeine Geiſtesverwandten unter was immer für einer Sekte; er weiſs, daſs kein denkender Kopf einen Irrthum behaupten könne, ohne nicht denſelben auf eine zwar einſeitig aber darum gleichwohl nicht ganz unrichtig geſehene Wahrheit zu ſtützen. So lange er nun nicht das *Wahre* ausfindig gemacht, auf welches die Hauptſätze der übrigen Partheyen hindeuten, ſo lange er nicht den Punkt des gemeinſchaftlichen Miſsverſtändniſſes entdeckt hat, welches die Partheyen hindert, das Gegründete, das jeden eigenthümlich iſt, gemeinſchaftlich einzuſehen; ſo lange vermuthet er, daſs auch ſein Hauptſatz, bey allem unſtreitigen das er enthält, etwas Falſches mit ſich führen könne, welches andere gute Köpfe hindert, ſeinen Hauptſatz anzunehmen; ſo lange ſieht er ſich ſelbſt nur für bloſse Parthey an, die, nicht durch eine Fehde, welche alle übrigen aufreiben ſoll, ſondern durch Ausmittelung, welche allen Gerechtigkeit wiederfahren läſst, mit den übrigen ausgeglichen werden kann.

Wer ſeine Unterſuchung über die groſſen Hauptfragen der ſpekulativen Philoſophie noch nicht abgeſchloſſen und einſtweilen nur dasjenige Syſtem angenommen hat, das er für das wahrſcheinlichſte, und in praktiſcher Rückſicht für das beſte hält, dem kann es ohnehin nicht einfallen die Allgemeingültigkeit dieſes ſeines einſtweiligen Syſtems

Syſtems für ausgemacht zu halten. Wenn aber das endliche Reſultat ſeiner vollendeten Unterſuchung die Annahme eines der bisher (*vor* der Kritik der Vernunft) aufgeſtellten, die Erkenntniſsgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden Syſtems, oder eines der bisher ſogenannten *erſten Grundſätze* der Moral und des Naturrechts ſeyn ſoll: ſo wird er nothwendig zu einer der vier Hauptpartheyen gehören, und ſeine Ueberzeugung (wenigſtens für ſich ſelbſt) gegen die Einwürfe aller drey übrigen Partheyen rechtfertigen müſſen. Er mag noch ſo feyerlich proteſtieren, daſs er keiner Parthey angehöre; er mag ſein Syſtem von jedem bisher angenommenen noch ſo ſorgfältig auszuzeichnen ſuchen; er mag ſeiner Ueberzeugung eine noch ſo eigenthümliche unſyſtematiſche Form geben, und die metaphyſiſchen Grundlinien derſelben durch Künſte des Witzes und Zauberey der Phantaſie noch ſo unkenntlich machen, ſo wird er gleichwohl ſeine Antwort z. B. über die Frage *vom Daſeyn Gottes* auf das Fundament entweder des dogmatiſchen Theismus, oder des Atheismus, oder des Supernaturalismus, oder des dogmatiſchen Skepticismus gründen müſſen. Denn entweder hat er jene Frage durch Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im erſten Falle glaubt er entweder das Daſeyn *eines*, oder *keines* von der Natur verſchiedenen Gottes zu *wiſſen*, und iſt dann entweder Theiſt, oder Atheiſt *). Im zweyten Falle

*) Oder ſeine Phantaſie müſste eine Schöpfungskraft beſitzen, die man bisher ſelbſt der Gottheit abſprach, nämlich das Vermögen das Widerſprechende z. B. in dem Begriffe eines Gottes zu vereinbaren,

Falle nimmt er entweder Gründe für das Daſeyn Gottes an, die auſſer dem Gebiethe der Vernunft liegen, oder ſchlechterdings gar keine, und iſt folglich entweder Supernaturaliſt oder dogmatiſcher Skeptiker.

Ein denkender Kopf, der noch zur Zeit keine dieſer Partheyen ergriffen hat, und folglich von der gänzlichen Niederlage aller, die einzige zu der er gehört, ausgenommen, noch nicht überzeugt iſt, muſs ſich durch die Nothwendigkeit einer dieſer vier Hauptpartheyen angehören zu müſſen, in keine geringe Verlegenheit verſetzt fühlen*). Denn für welche derſelben er ſich auch erklären mag, ſo hat er nicht etwa den groſſen Hauffen des philoſophiſchen Publikums, ſondern drey Viertheile des hohen Rathes der Selbſtdenker *gegen* ſich, und er hat Sätze zu vertheidigen, die in der philoſophiſchen Welt durch eine ſehr auffallende völlig entſchiedene Mehrheit unter gleich wichtigen Stimmen verworfen ſind. Sey es, daſs dieſe Mehrheit der Stimmen keine Widerlegung des von ihm angenommenen Syſtemes iſt; ſo iſt ſie doch offenbar ein

baren, der zugleich *Natur* und *nicht-Natur* wäre. In dieſem Falle würde aber dieſs Produkt der Phantaſie in einer noch ſo ſchön gedichteten Rhapſodie ſowohl die Philoſophen von Profeſſion, als auch Leſer von einem bloſs geſunden aber nicht ganz unkultivierten Menſchenverſtande wenigſtens denjenigen Gegenſtand vermiſſen laſſen, für welchen der Sprachgebrauch die Benennung *Gott* feſtgeſetzt hat.

*) Von der Aushülfe, welche die Popularphiloſophie in dieſer Verlegenheit anzubiethen hat, wird ein Paar Seiten weiter unten die Rede ſeyn.

Digitized by Google

ein merkwürdiger höchst bedenklicher äusserer Grund gegen dasselbe, den er so lange gelten lassen muss, bis er nicht durch eine vollendete Untersuchung, bey welcher er aber jede Parthey abgehört haben müsste, überzeugt ist, dass sich die philosophierende Vernunft nur durch das *eine* Viertheil ihrer Repräsentanten erklärt habe. Bis dahin muss er es als möglich annehmen, dass sie über jene grosen Fragen zur Zeit noch gar nichts entschieden habe, indem sie sich unmöglich selbst widersprechen kann; oder dass sie sich nur durch dasjenige, worüber drey Partheyen gegen eine Einzige einig sind, habe vernehmen lassen. Es wird aber *jedes* der vier Hauptsysteme nur von *einer einzigen* Parthey behauptet, und von *dreyen* einstimmig verworfen. Es wäre also in so ferne durch einen Ausspruch der philosophierenden Vernunft selbst allen bisher aufgestellten Systemen Allgemeingültigkeit abgesprochen.

Wer sich noch nicht im unstreitigen Besitze allgemeingültiger Erkenntnisgründe und Grundsätze zu befinden glaubt, der kann wenigstens nicht von der *Wirklichkeit* solcher Erkenntnisgründe und Grundsätze auf die *Möglichkeit* derselben schliessen. Wer hingegen diese Möglichkeit aus *inneren* Gründen so deutlich erkennt, dass er sich selbst und andern darüber Rechenschaft zu geben vermag, der muss eben darum und dadurch diese Erkenntnisgründe und Grundsätze gefunden haben. Denn indem sie *nothwendige* Sätze seyn würden, so müsste ihre Wirklichkeit durch ihre blosse Möglichkeit eingesehen werden. Sie müss-

ten in dem bestimmten Begriffe ihrer Möglichkeit, als Bestandtheile desselben selbst vorkommen, oder dieser Begriff würde unbestimmt, und folglich zu einer deutlichen Erkenntniss ganz untauglich seyn. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit und der Möglichkeit allgemeingültiger Principien ist so ganz unzertrennlich, dass sich unmöglich die eine ohne die andere denken lässt. Wer also noch nicht von der Wirklichkeit allgemeingültiger Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingültiger erster Grundsätze der Moral und des Naturrechtes überzeugt ist, der kann auch nicht von der Möglichkeit derselben durch innere Gründe überzeugt seyn, sondern er muss sie, in wie ferne er vom Gegentheil eben so wenig überzeugt ist, *bezweifeln*.

Dieser Zweifel, welchen ich den *Kritischen* nenne, und der durch die nähere Betrachtung des bisherigen Zustandes der Philosophie gewiss in jedem partheylosen Gemüthe entsteht, kann sowohl nach seinem Wesen, als auch nach dem wohlthätigen Einflusse, den er auf eine bevorstehende Reformation der Philosophie haben muss nicht bestimmter erkannt werden, als wenn man ihn von zwey anderen Arten von Zweifeln, dem *Dogmatischen*, und dem *Unphilosophischen* genau unterscheidet, und mit beyden kontrastieren lässt.

Der *dogmatische Skepticismus* macht selbst eine der vier Hauptpartheyen der philosophischen Welt aus, die durch ihren Streit untereinander zu jenem wichtigen Zweifel des kritischen Skepticismus Veranlassung geben. Er führt den Namen des *dogmatischen*, weil er es zu demonstrieren unter-

unternimmt, daſs man an der objektiven Wahrheit, daſs heiſst, an der reellen Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden derſelben ewig zweifeln müſſe *). Die Unerweislichkeit der objektiven Wahrheit iſt das *Dogma* dieſer Sekte, welches, ſobald es einmal angenommen iſt, nur durch eine offenbare aber darum nicht weniger gewöhnliche Inkonſequenz mit philoſophiſchen Ueberzeugungen beſtehen kann, bey welchen Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorausgeſetzt wird. So iſt z. B. die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Moraliſchen Geſetzes, und folglich das Moraliſche Geſetz ſelbſt, ohne die Erweislichkeit ſeiner objektiven Wahrheit ebenfalls unerweislich. Der Kritiſche Skepticismus bezweifelt, was der dogmatiſche für ausgemacht hält; er ſucht Gründe für die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit auf, während dieſer Gründe der Unerweislichkeit derſelben zu beſitzen glaubt; der eine führt und nöthiget zur Unterſuchung, die der andere für vergeblich und überflüſſig erklärt, und folglich ſo viel an ihm liegt, unmöglich macht.

So viel ſich auch gegen den dogmatiſchen Skepticismus, ſowohl in Rückſicht ſeiner Gründe, als ſeiner Folgen (die, wenn er je allgemein werden könnte, für alle Philoſophie verderblich wer-

 den

*) Der konſequente dogmatiſche Skeptiker läugnet eigentlich nichts als die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit; und alſo in ſo ferne nicht einmal die objective Wahrheit ſelbſt, wenn nicht etwa dieſer Ausdruck für *Erkenntniſs* der objectiven Wahrheit genommen wird. Die objective Wahrheit ſelbſt wird von ihm bloſs bezweifelt; aber mit einem ſeinem Grunde nach unauflöslichen Zweifel,

Digitized by Google

den müſsten) mit Recht einwenden läſst: ſo wenig kann man ihm den Namen eines wirklich philoſophiſchen Syſtemes abſprechen; und der kritiſche Skeptiker ehrt an dem dogmatiſchen eine der vier Zünfte, in welche das eigentliche philoſophiſche Publicum ſich bisher theilen muſste, und die aus vier, theils entgegengeſetzten, theils verſchiedenen Geſichtspunkten diejenige Wahrheit erforſcht und entdeckt haben, die der kritiſche Skeptiker nur ſo lange bezweifelt, bis er den gemeinſchaftlichen alle vier Einſeitigen vereinigenden Geſichtspunkt gefunden hat.

Von ganz anderer Beſchaffenheit iſt der Zweifel, den ich durch den Namen des *Unphiloſophiſchen* bezeichne. Er hat mit dem *dogmatiſchen* nichts gemein, als daſs er bisweilen die philoſophiſche Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnet, und mit dem *kritiſchen* nichts, als daſs er die philoſophiſchen Gründe der bisherigen Syſteme bezweifelt. Er proteſtiert gegen jedes derſelben, ungeachtet er ſich wirklich mit jedem verträgt, indem er es eigentlich nicht ſo viel mit den Syſtemen ſelbſt, als mit ihren Gründen zu thun hat, denen er keine Gründe, ſondern das ihm ſelbſt unerklärbare etwas, das ihm geſunder Menſchenverſtand heiſst, entgegenſetzt. Die ſich ſelbſt ſo nennenden Skeptiker dieſer Art machen daher keine abgeſonderte Parthey in der philoſophiſchen Welt, aber doch eine beſondere Klaſſe von jeder Parthey aus, die gröſstentheils aus dem Pöbel beſteht. Sie beweiſen den Theismus, Atheismus, Supernaturalismus, und dogmatiſchen Skepticismus durch Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes, und ſind nur darüber unter ſich einig, daſs die philoſophie-

rende

rende Vernunft, oder wie sie es nennen, die grübelnde Metaphysik, nichts aufzubringen vermöge, was nicht widerlegt, oder wenigstens bezweifelt werden könnte; während von dem gesunden Menschenverstande, der alles metaphysicieren entbehrlich machte, keine Appellation statt fände.

Es ist dieß der so sehr gerühmte und so eifrig gepredigte Skepticismus der *Popularphilosophie*, die, seit dem die Wolfische Schule zu herrschen aufhörte, auf unsren Akademien so vielen Eingang gefunden hat, und von ihren Aposteln für den eigentlichen Vorzug ausgerufen wird, der unsrem Zeitalter den Ehrennamen des Philosophischen verschafft hätte. Die fortdaurenden, mit jedem Fortschritt des menschlichen Geistes zunehmenden Streitigkeiten der Partheyen, die durch so viele schätzbare, von tiefsinnigen Köpfen zum Vortheil ihrer Systeme geschriebene Werke, überhandgenommene Schwierigkeit diese Systeme zu verstehen, geschweige dann zu widerlegen; die Verzweiflung allgemeingeltende Principien je aufstellen zu können; das Bestreben bey der sich durch alle Stände verbreitenden Kultur von einem zahlreichen Publikum gelesen zu werden und in einem Zeitalter, wo *Sachkenntniß*, *Erfahrung*, *Beobachtung* die Losungsworte dieses leselustigen Publikums geworden sind, sich und seinen Lesern das *Denken* zu ersparen — haben mit noch einigen Umständen zusammengenommen den Skepticismus der Popularphilosophie erzeugt, und groß gezogen, der die Möglichkeit allgemeingeltender Grundsätze der Philosophie geradezu läugnet, dafür aber an dem gesunden Menschenverstande ein untrügliches Orakel entdeckt zu haben glaubt, dessen Aussprü-

che ſich eben durch ihre Unerklärbarkeit und Unerweislichkeit in ſeinen Augen, als die echten Principien alles Erklärens und Erweiſens rechtfertigen. Was er leicht verſtehen zu können glaubt, iſt ihm entweder ſelbſt ein ſolcher Ausſpruch, oder wenigſtens ein aus demſelben abgeleiteter Folgeſatz; alles hingegen was mehr als gewohnlichen Aufwand der Denkkraft zu fordern ſcheint, und wäre es auch ſelbſt ein Beweis von einer ſeiner eigenen Behauptungen, iſt für ihn Gegenſtand ſeines Zweifels und wird von ihm als eine dem geſunden Menſchenverſtande widerſprechende Grübeley abgewieſen. Daher ſein Haſs und ſeine Verachtung gegen die Metaphyſik, in wie ferne dieſelbe mehr als ein Catechismus ſeiner Popularphiloſophie iſt, und ſich nicht bloſs mit dem Gedächtniſſe ſtudieren läſst; daher ſein ewiges Deklamieren gegen Spitzfindigkeit, Spekulation und Syſteme; wobey er aus ſehr begreiflichen Urſachen den groſſen Haufen der Halbgelehrten und Halbwiſſer, die ſich gerne die groſſe Welt nennen hören, auf ſeiner Seite hat.

Man fühlt ſich zwar zur Satyre gereitzt, wenn man ſich ſo manchen ſchulgerechten *Metaphyſiker* vorſtellt, der ſein Compendium unter dem Arme in ſeinem Hörſaale, oder vor dem geſammten Publikum mit einer Miene auftritt, die den wichtigen Einfluſs ankündigen ſoll, den der Mann im Kabinette der Königinn aller Wiſſenſchaften zu beſitzen glaubt. Mir fallt dann der kleine Nabob von Natches ein, der mit jeder Morgenröthe den Scepter in der Hand vor dem Thore ſeines Palaſtes erſcheint, um in Kraft ſeiner Machtvollkommenheit der Sonne den Pfad vorzuzeichnen, den ſie den Tag

Tag über durchlaufen ſoll. Auch wünſchte man wohl ein Juvenal zu ſeyn, wenn man das Schickſal der Metaphyſik auf unſren zahlloſen Marktplätzen der Wiſſenſchaften, Univerſitäten genannt, bedenkt, wo ſie von ſo manchem ihrer Verkäufer als der vornehmſte Waarenartikel ausgerufen wird, vorausgeſetzt, daſs ſie in der Bude deſſelben, wo ſie allein *aufrichtig* zu haben iſt, und nicht in der Bude ſeines Nachbarn gekauft wird. Die Metaphyſik, die von ſolchen Männern in den Rang der Univerſalarzneyen erhoben wird, belohnt dieſe ihre Fabrikanten und Faktoren mit der Würde der Quackſalber. Allein eben ſo ſchwer wird es mir dieſer Gemüthsſtimmung zu widerſtehen, wenn ich den regen Eifer betrachte, womit gewiſſe ſeynwollende *Sokrate* unſrer Zeit beſchäftiget ſind, die Metaphyſik durch geſunden Menſchenverſtand aus der Philoſophie zu verdrängen, alles Wiſſenſchaftliche zu populariſieren, und was ſich nicht populariſieren läſst, als ungereimt zu verſpotten, oder als gefährlich zu verſchreyen. Sie nöthigen freylich die Philoſophie aus den höheren Gegenden der Spekulation herunter; indem ſie ihr nichts weiter zu thun geben, als gewiſſe von Staat und Kirche *privilegierte Dogmen* unter dem Vorſitz des geſunden Menſchenverſtandes zu demonſtrieren; wobey ihnen dann Muſse genug übrig bleibt, um über die verſchiedenen Einkleidungen nachzuſinnen, unter welchen ſie ihren Zögling, die populariſierte Philoſophie, in die Kotterien der feinen Welt und in die Werkſtätte der Handwerker, an die Putztiſche der Damen und in die Spinnſtuben einzuführen hoffen. Umſonſt würde man dieſe Reformatoren zu bedenken bitten: ob es denn nicht gleichwohl rathſam wäre, wenigſtens eine gewiſſe Art

von Philoſophie in den *höheren Gegenden* der Spekulation verweilen zu laſſen, indem man von dort aus allein im Stand wäre, das ganze Gebieth des menſchlichen Wiſſens zu überſchauen, und allenfalls den Geſichtspunkt ausfindig zu machen, aus welchem ſich alles richtige, was von den einzelnen Partheyen einſeitig gefunden wurde, zuſammenfaſſen lieſse. Der Verſuch den Streitigkeiten der Partheyen ein Ende zu machen, oder vielmehr das Miſsverſtändniſs der Vernunft, durch welches dieſe Streitigkeiten unterhalten wurden, zu heben, ſcheint dieſen Welt- und Menſchenkennern ein Vorhaben zu ſeyn, dem ſie noch zu viel Ehre erwieſen, wenn ſie es mit dem Projekte einer Vereinigung der im h. r. Reiche privilegierten Glaubensbekenntniſſe in *eine* Claſſe ſetzten. Sie ſehen jene Streitigkeiten als wirklich beendiget an, ſeitdem ſie auf den glücklichen Einfall gerathen ſind, die Entſcheidung derſelben dem von ihnen aufgeſtellten Gerichtshofe des geſunden Menſchenverſtandes zu übertragen, und ſeitdem dieſer oberſte Richter in Sachen der Vernunft und des Glaubens zum Vortheil ihrer Compendien entſchieden hat; wie dieſs aus dem Stempel der Popularität zu erſehen wäre, der beſagten Compendien zum Zeichen ihres ausſchlieſſenden Privilegiums ſo ſichtbar aufgedrückt ſey. Der Umſtand, daſs die drey übrigen Partheyen gegen dieſe Entſcheidung proteſtiren, hat in den Augen der Popularphiloſophen ſo viel als nichts zu bedeuten; indem durch den erwähnten Richterſpruch des geſunden Menſchenverſtandes das geſammte Gebieth der eigentlichen Philoſophie von den drey diſſentierenden und als *unphiloſophiſch erklärten* Partheyen gereiniget, und den berühmten Stiftern der Popularphiloſophie ſammt ihren

Erben

Erben und Anhängern auf ewige Zeiten eingeräumt ſeyn ſoll.

So *populär* nun aber auch dieſe Gründe an ſich ſelbſt ſeyn mögen, ſo können ſie gleichwohl nur diejenigen befriedigen, die nicht wiſſen, daſs auch ſogar *ebenderſelbe Weg der Appellation* an den geſunden Menſchenverſtand von *jeder* der drey übrigen Partheyen eingeſchlagen iſt, und daſs jede derſelben von dieſem Richterſtuhle eine für ihre Sache gleich vortheilhafte Entſcheidung aufweiſet. In der That kann der *Supernaturalismus* mit Grund auf den Beſitz einer überwiegenden Mehrheit der Stimmen trotzen, die er dem geſunden Menſchenverſtande der ſogenannten *Orthodoxen* von allen chriſtlichen Sekten verdankt. Was aber dem *Atheismus*, und *dogmatiſchen Skepticismus* an der Zahl ſeiner Anhänger gebricht, das behaupten die letztern durch das Gewicht der Stimmen zu erſetzen, womit ſich der geſunde Menſchenverſtand der *feinen* und *groſsen Welt* für die Hauptlehren dieſer Syſteme erklärt, ſeitdem dieſe unter den Händen der franzöſiſchen Starkgeiſter einen Grad von Popularität erhalten haben, durch welchen ſie auch in dieſem Punkte dem Theismus den Vorzug ſtreitig machen dürften*). Wenn es nun mit dieſen etwas bedenklichen Umſtänden ſeine volle Richtigkeit hätte, ſo dürfte der populariſirte

*) In der *Hauptſtadt der feinen Welt* iſt der populariſirte dogmatiſche Skepticismus, der vor dem Atheismus ſo manches an Bequemlichkeit und Sicherheit voraus hat, ungefähr zu gleicher Zeit, mit ſeinem Landesgenoſſen dem Redingot Mode geworden.

Digitized by Google

Theismus dadurch, daſs er unſre Damen in Stand ſetzt, ohne alles Kopfbrechen das Daſeyn Gottes zu demonſtrieren, und durch alle Reitze, die er für den *gerechten Stolz* unſers philoſophiſchen Zeitalters haben muſs, gleichwohl nicht ſo ganz geſichert ſeyn, als unſre Demagogen zu glauben ſcheinen; — weil ſich die *Schnellglaubigkeit*, die *Abneigung vor Demoſtration* und aller Schulform, und der *Freyheitsſinn*, drey nicht weniger als jener *Stolz* entſchiedene Vorzüge unſers Zeitalters, mit gleichem Nachdruck und Erfolg für die populariſierten Reitze des Supernaturalismus, des dogmatiſchen Skepticismus, und des Atheismus erklären müſſen.

So ſehr ich daher geneigt bin den geſunden Menſchenverſtand unſrer Popularphiloſophen, der von allen Partheyen zu Hülfe gerufen jeder Parthey zu Hülfe kömmt, für die Seele derjenigen Philoſophie zu halten, die wie man mit Recht von ihr anrühmt, alle Formen und Geſtalt anzunehmen geſchickt iſt: ſo wenig kann ich mich überreden, daſs er darum weil er ſich mit jeder Sekte ſowohl verträgt, den durch ihn erwarteten Frieden unter denſelben herbeyzuführen vermöge. Er ſcheint vielmehr den Streit lebhafter und allgemeiner machen zu müſſen, indem er die Gründe von jeder Parthey durch das Gewicht ſeines Anſehens, und die Zahl ihrer Anhänger durch ſeine Popularität verſtärkt. Der Ton wenigſtens, der in den Schriften der Popularphiloſophen herrſcht, iſt in eben dem Verhältniſſe als unſre Philoſophie an Popularität gewonnen hat, bitterer, leidenſchaftlicher, kriegeriſcher geworden. Man hat es nicht mehr, wie ſonſt, mit der *Metaphyſik* ſeines Gegners, man hat

hat es mit dem Kopfe deſſelben zu thun, und wenn gleich nicht zu läugnen iſt, daſs die populäre Art zu diſputieren an Nachdruck und Kürze vieles vor der Metaphyſiſchen voraus hat: ſo würde ſie gleichwohl ſchon darum weniger geſchickt ſeyn, den Streit ſeiner Entſcheidung näher zu bringen, weil der gröſſere Theil der Kämpfer von jeder Seite (zumal bey dem gegenwärtigen hohen Anſehen des geſunden Menſchenverſtandes) geneigter ſeyn müſste, ſeine Metaphyſik als — ſeinen geſunden Menſchenverſtand preis zu geben.

Man wird mir hoffentlich dieſe kleine Herzenserleichterung vergeben, zu welcher ſich im Verfolg dieſes Werkes nicht leicht eine ſchicklichere Gelegenheit finden dürfte. Es iſt nicht meine Schuld, wenn ſich der Popularphiloſoph in dem Spiegel, den ich ihm hier vorgehalten habe, miſsfällt. Wirklich iſt der *Geiſt* ſeiner Philoſophie kaum einer andern Darſtellung fähig. Er hat kein Syſtem, das zergliedert; keine Grundſätze, die in irgend einer Ordnung aufgeführt, kein Ganzes, das aus was immer für einem Geſichtspunkte zuſammengefaſſet werden könnte. Das ſynkretiſtiſche übelzuſammengeſtoppelte Aggregat unbeſtimmter vieldeutiger Sätze, mit dem er unter dem Namen *eklektiſcher* Weltweisheit prahlt, und das er durch ſeine ewigen Proteſtationen gegen Spitzfindigkeit und Grübeley vor aller Prüfung zu verwahren ſucht, kann wohl von keinem, dem Philoſophie am Herzen liegt, und der Spitzfindigkeit von Gründlichkeit, Grübeln von Denken zu unterſcheiden weiſs, ohne Spott, oder Unwillen beleuchtet werden.

Gleichwie nun der dieſer Unphiloſophie eigenthümliche Zweifel an allem was Nachdenken koſtet,

koſtet, alle Unterſuchung tödtet; der Zweifel des dogmatiſchen Skepticismus aber ſeinem Grunde zufolge ewig unauflöslich bleiben muſs: ſo macht hingegen der kritiſche Zweifel, der durch eine philoſophiſche Vergleichung der vier bisherigen Hauptſyſteme entſteht, eine Unterſuchung von ganz neuer Art unvermeidlich, und führt das dringendſte Bedürfniſs ſeiner Auflöſung mit ſich. Während der dogmatiſche Skeptiker ſich nur für eine einzige Parthey erklärt, der unphiloſophiſche aber alle viere zugleich beſtreitet und vertheidiget; und folglich *beyde* alles beym Alten bewenden laſſen; erhebt ſich der Kritiſche über jede Parthey, nicht um eine derſelben oder alle zu beſtätigen, oder um drey derſelben, oder alle zu widerlegen, ſondern um von ihnen allen zu lernen, und durch die genauſte Vergleichung ihrer Vorſtellungsarten das Uebereinſtimmende ſowohl als das Widerſprechende in denſelben hervorzuziehen. Ob dieſes Uebereinſtimmende durch nähere Beſtimmung zu einer Evidenz gebracht werden könne, bey deren Lichte die ſcharfſichtigern von jeder Parthey das durch Einſeitigkeit entſtandene Widerſprechende ihrer bisherigen Vorſtellungsarten einzuſehen, und hinwegzuräumen in Stand geſetzt würden; oder welches eben ſo viel heiſst, ob ſich die Streitfragen der Partheyen durch künftig zu entdeckende *allgemeingültige* Principien entſcheiden laſſen, kann der kritiſche Skeptiker *vor* jener Unterſuchung weder bejahen noch verneinen; ſondern er *bezweifelt* es; aber, wie geſagt, mit einem Zweifel, der ſo wenig der Unterſuchung Hinderniſſe in den Weg legt, daſs dieſe vielmehr ohne ihn ganz unmöglich ſeyn würde. Denn wer ſucht, was er entweder

weder ſchon zu beſitzen, oder niemals finden zu können glaubt?

§ III.

Das Intereſſe der Wiſſenſchaften von unſeren Pflichten und Rechten in dieſem, und dem Grunde unſrer Erwartung für ein zukünftiges Leben, und folglich auch das höchſte Intereſſe der Menſchheit, ſchafft dieſen kritiſchen Zweifel in die beſtimmte Frage um: *Wie* ſind jene allgemeingültigen Erkenntniſsgründe und Grundſätze möglich?

Man hat den Verfaſſer der *Kritik der Vernunft*, und die Freunde ſeiner Philoſophie, beſchuldiget, daſs ſie die Glaubwürdigkeit der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität einzig auf das Intereſſe gründeten, welches die Menſchheit an dieſen Grundwahrheiten nehmen müſste. Ich kann mich hier keineswegs auf eine Erörterung der Frage einlaſſen, ob und in wie ferne dieſe Beſchuldigung die kritiſchen Philoſophen treffen könne. Ich erinnere hier nur, daſs man das allgemeine und nothwendige Intereſſe der Menſchheit in wie ferne daſſelbe *Unterſuchung* gebiethet, und wovon hier allein die Rede iſt, von eben demſelben Intereſſe, in wie ferne es irgend einen *Glauben* nothwendig machen ſoll, wohl unterſcheiden müſſe.

Ich habe gewiſs den beſſeren Theil meiner philoſophirenden Zeitgenoſſen auf meiner Seite, wenn ich das Intereſſe der Sittlichkeit (oder welches eben daſſelbe iſt, das Intereſſe der Menſchheit, das nur in ſo ferne nicht miſsverſtanden werden kann, als

als daſſelbe durch Sittlichkeit beſtimmt wird) für den Kompaſs halte, ohne welchen man ſich nicht ungeſtraft auf den Ocean menſchlicher Meynungen beym Studium der Philoſophie wagen kann; und wenn ich behaupte, daſs Principien, die mit jenem Intereſſe der Menſchheit ſtreiten, weder allgemeingültig ſeyn, noch allgemeingeltend werden können. Noch viel gewiſſer aber werden mir alle Philoſophiſchen Partheyen (die dogmatiſchen und unphiloſophiſchen Skeptiker ausgenommen, deren Platz aber durch die kritiſchen ſehr ehrenvoll erſetzt wird) beyſtimmen; wenn ich hier als ausgemacht annehme, daſs die Entdeckung allgemeingültiger Principien (die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, daſs ſie wirklich allgemeingeltend würden) die Wiſſenſchaften unſrer Pflichten und Rechte u. ſ. w. in den Rang der eigentlichen Wiſſenſchaften, den ſie bisher nur den Namen nach beſaſsen, erheben, und denſelben einen Einfluſs und eine Würde verſchaffen müſste, die auch ihre eifrigſten Sachwalter bis jetzt kaum für möglich gehalten haben — und daſs folglich dieſe Entdeckung vielleicht das wichtigſte Geſchenk ſeyn dürfte, das der Menſchheit von einem Menſchen gemacht werden kann.

Man vergeſſe nicht, daſs hier auch nur von *Principien* die Rede iſt. Selbſt diejenigen, welche den Frieden auf dem Gebiethe der ſpekulativen Philoſophie für eine Chimäre, und den Streit der Philoſophen für nothwendig endlos anſehen, geſtehen doch wenigſtens ſo viel ein, daſs unter den Streitenden ſelbſt Einverſtändniſs über Principien möglich und nothwendig ſey*), wenn nicht der ganze Streit

*) Wer unterſchreibt nicht das alte Sprichwort: *Contra principia negantem non eſt diſputandum?*

Streit zwecklos und ungereimt seyn; und durch die Fortdauer desselben, anstatt der ewigen Annäherung zur Wahrheit, vielmehr immer zunehmende Entfernung von derselben bewirkt werden soll. Jeder Streit, der nur durch den Mangel des Einverständnisses über Principien unterhalten wird, fällt mit diesem Mangel nach und nach von selbst weg, und er führt den Frieden von dem Zeitpunkte an herbey, wo er die glückliche Wendung gewonnen hat, durch welche die Streitenden auf den Punkt des Misverständnisses aufmerksam gemacht und zum Einverständnis über Principien gelenkt werden. Man besorge übrigens nicht, dass das Ende der Streitigkeiten unter den vier Hauptpartheyen, oder vielmehr das Ende dieser Partheyen selbst, den Gang der Entwicklung des menschlichen Geistes, der durch diese Streitigkeiten bisher befördert wurde, hemmen dürfte. Diese Streitigkeiten waren nur so lange unentbehrlich und unvermeidlich, als sich der menschliche Geist noch nicht bis zum Erkenntnisse allgemeingültiger Principien emporgeschwungen hat. Sobald er aber über diese mit sich selbst einig ist, hat er sich durch diesen Besitz selbst seines künftigen Fortschreitens versichert. Er hat dann die Bestimmung seines Ganges in seiner eigenen Gewalt, ohne die Beförderung desselben, wie sonst, von zufälligen Entdeckungen, und ungewissen Versuchen allein erwarten zu dürfen. Am Leitfaden seiner Principien durchwandert er dann das gränzen-aber nicht bodenlose Feld der Erfahrung, welches ihm eine seinen Kräften angemessene Beschäftigung für eine ganze Ewigkeit anzubiethen hat, von der er sich um so grösseren Erfolg versprechen kann, je weniger er durch unsicheres Herumtappen, und vergebliches Streiten auf dem Felde

der

der bloſſen Spekulation Zeit, und Kräfte verſplittern wird.

Ob, und *was* die Moral und das Naturrecht durch allgemeingültige erſte Grundſätze, Religion und Moralität durch allgemeingültige Erkenntniſsgründe gewinnen würden, kann hier wohl keine Frage ſeyn; zumal keine Frage für diejenigen, welche mit mir überzeugt ſind, daſs alle unſere bisherigen ſogenannten Syſteme der Moral und des Naturrechtes nichts weiter als bloſſe wiſſenſchaftliche Verſuche, ſyſtemartig geordnete Aggregate, mehr oder weniger bearbeitete Materialien für künftige Wiſſenſchaften und nichts weniger als eigentliche Syſteme, und bereits vorhandene Wiſſenſchaften ſind, die auf inneren Zuſammenhang, unerſchütterliche Feſtigkeit, und allgemeine Ueberzeugung Anſprüche machen könnten, — und daſs endlich die Grundwahrheiten der Religion und der Moral aus Mangel allgemeingültiger Erkenntniſsgründe bisher nur bloſse Probleme und Streitfragen geweſen ſind, bey welchen die Streitenden nicht einmal über den Begriff des Gegenſtandes, worüber ſie ſtritten, einig waren.

Ich darf alſo ohne weitere Erörterungen und Beweiſe die Behauptung aufſtellen, daſs das höchſtwichtige, nothwendige, und eben darum ewig fortwirkende Intereſſe, welches die Menſchheit an den Wiſſenſchaften der Moral und des Naturrechtes und an den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität nimmt, hier alle Gleichgültigkeit, alles dahingeſtellt ſeyn laſſen, moraliſch unmöglich mache, und den Zweifel ob auch allgemeingültige erſte Grundſätze jener Wiſſenſchaften, und allgemeingültige Erkenntniſsgründe jener Grundwahrhei-

wahrheiten, möglich ſind, in die beſtimmte Frage umſchaffe: *Wie ſind ſie möglich?* Ich ſage: ſo lange die Unmöglichkeit ſolcher Principien nicht allgemeingültig erwieſen iſt, ſo lange macht es jenes höchſte Intereſſe jedem denkenden Kopfe zur Pflicht, die Möglichkeit derſelben zu *unterſuchen*, nicht *vor* aller Unterſuchung als ausgemacht *anzunehmen*.

Da in der philoſophiſchen Welt über die wirkliche Allgemeingültigkeit bisher gefundener erſter Grundſätze und Erkenntniſsgründe nichts ausgemacht iſt; ſo läſst ſich (wenigſtens von jemand der keiner Parthey angehört) die Möglichkeit derſelben keineswegs aus der Wirklichkeit ſchlieſsen, ſondern ſie muſs an ſich ſelbſt unterſucht, und erſt gezeigt werden. Es frägt ſich alſo nicht: ſind ſolche Grundſätze und Erkenntniſsgründe möglich? ſondern: *Wie ſind ſie möglich?*

Und dieſes Problem iſt der Punkt, bey welchem die beyden ſchief entgegengeſetzten Wege, welche die bisherigen philoſophiſchen Unterſuchungen über jene wichtigen Gegenſtände genommen haben, ſich *endigen* und gleichſam in einander verlieren, der eine, auf welchem man den *wirklichen Beſitz* jener Erkenntniſsgründe und Grundſätze, und der andere, auf welchem man ihre *Unmöglichkeit* erweiſen zu können glaubte. Wer ſich mit der Auflöſung jenes groſsen Problems beſchäftigen will, muſs auf eine Zeitlang aufhören ſowohl zur bejahenden, als verneinenden Parthey zu gehören; er muſs weder Theiſt, noch Supernaturaliſt, weder dogmatiſcher Skeptiker noch Atheiſt ſeyn; er muſs mit allen bisherigen Syſtemen brechen, ohne jedoch die Hoffnung aufzugeben, daſs ein Sy-

ſtem zu Stande kommen könne, welches alles Brauchbare und Wahre, das in den bisherigen enthalten iſt, in ſich vereinige. Indem er ſich auf dem merkwürdigen, bisher von allen Philoſophen (die kritiſchen Skeptiker ausgenommen) verfehlten Punkte befindet, von welchem jeder Schritt rückwärts auf einen der beyden Abwege führt, die ſich immer weiter vom Ziele entfernen, und ins unendliche Leere verlieren: ſo nöthiget ihn das heiligſte und wichtigſte Intereſſe, das es für Menſchen geben kann, den *vor* ihm liegenden noch nie betretenen Weg vorwärts anzutreten, oder welches eben ſo viel iſt, den Verſuch zu machen jenes Problem aufzulöſen.

§. IV.

Um dieſes Problem auflöſen zu können, muſs man vorher eine allgemeingültige Antwort auf die Frage: Was läſst ſich überhaupt erkennen? oder: Welches ſind die Gränzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens? gefunden haben.

Wer überzeugt iſt, daſs das Problem: *Wie ſind allgemeingültige Erkenntniſsgründe* u. ſ. w. durch das höchſte Intereſſe der Menſchheit in Rückſicht auf den gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie aufgegeben ſey, der muſs auch annehmen, daſs die Bedingungen (Data) die zur Auflöſung deſſelben gehören, gegeben ſeyen, und gefunden werden können. Auch ſogar derjenige, dem es an jener Ueberzeugung fehlt, muſs, wenn anders ſein Skepticismus kritiſch iſt, wenigſtens die Nichtunmöglichkeit dieſer Bedingungen zugeben.

Dieſe

Diese Bedingungen nun können keineswegs ausserhalb der Gränzen der Erkennbarkeit, im Gebiethe des blinden Glaubens, auf dem Felde der *Hyperphysik* gelegen seyn. Denn gesetzt auch die kritische Untersuchung fiele ganz zum Vortheile des Supernaturalismus aus: so müssten doch wenigstens die Data, aus welchen sich die Unentbehrlichkeit der Offenbarung ergabe, im Umfange des Begreiflichen enthalten seyn.

Eben so wenig dürfen jene Bedingungen selbst in dem Gebieth des Erkennbaren, in wie ferne dasselbe von der spekulativen Philosophie bisher bearbeitet worden ist, oder in der *Metaphysik*, aufgesucht werden. Der kritische Skeptiker hat sich von allem bejahenden, und verneinenden Dogmatismus losgesagt, dieser mag nun Theismus oder Supernaturalismus, Atheismus oder dogmatischer Skepticismus heissen. Ihm ist auf dem gesammten Gebiethe der Metaphysik kein Raum denkbar, der nicht von einer jener vier Hauptpartheyen eingenommen wäre. Er ist der einander widersprechenden und gleichwohl auf einem und ebendemselben Grund und Boden gefundenen angeblichen Wahrheiten überdrüssig geworden, und hat auf immer das Feld verlassen auf welchem keine anderen als *solche* Wahrheiten gefunden werden. Sein gerechtes Mistrauen in die Metaphysik, welche die Spaltung der Selbstdenker in Partheyen unterhält, oder wenigstens nicht zu hindern, nicht zu beendigen vermag, hat ihn auf jenes wichtige Problem gebracht; wie könnte, wie dürfte er dasselbe durch Metaphysik aufzulösen hoffen?

Da also die Data zur Auflösung unsers Problems weder ausserhalb des gesammten Gebiethes

der Erkennbarkeit, noch innerhalb deſſelben, in wie ferne es bisher bearbeitet worden, aufgeſucht werden dürfen: müſſen wir ſie in bisher noch unbearbeiteten, und in ſo ferne noch unbekannten, Gegenden dieſes Gebiethes aufſuchen.*)

Wenn man ſich nun bey dieſem Aufſuchen nicht auſſerhalb des Gebiethes der Erkennbarkeit in den leeren Spielraum der Phantaſie verirren will: ſo müſſen vorher die Gränzen dieſes Gebiethes genau und beſtimmt angegeben werden, oder, welches eben ſo viel heiſst, man muſs eine allgemeingültige Antwort auf die Frage ausfindig machen: Was iſt überhaupt erkennbar? oder: Was iſt unter *Erkenntniſsvermögen* zu verſtehen, und wie weit erſtreckt ſich dieſes Vermögen?

Vielleicht daſs ſchon durch die Antwort auf dieſes neue Problem auch das vorige aufgelöſet wird. So viel aber iſt gewiſs, daſs dieſes ohne jenes unmöglich aufgelöſet werden kann.

Ich geſtehe gerne, daſs die Aufgabe: *die Gränzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens allgemeingültig zu beſtimmen*, für die meiſten meiner Leſer ziemlich abſchreckend klingen müſſe. Deſto angenehmer, hoffe ich, ſollen ſie von der Leichtigkeit überraſcht werden, welche ſie bey der Auflöſung ſelbſt antreffen werden, die ſchon halb gefunden iſt, wenn man nur den Sinn der Aufgabe richtig gefaſst hat, und mit ſich ſelbſt darüber einig iſt, was man unter Erkenntniſsvermögen zu verſtehen habe.

Den

*) Alſo weder *Hyperphyſik* noch *Metaphyſik*, ſondern *Kritik*.

Den ſcheinbarſten Einwurf, der gegen die Möglichkeit einer völlig befriedigenden Auflöſung dieſer Aufgabe gemacht werden könnte, habe ich bey einer anderen Gelegenheit*) erörtert; und da dieſe Erörterung hieher gehört, und ich keine beſſere zu geben weiſs, ſo mag ſie hier mit einigen Veränderungen noch einmal vorkommen.

Alle weſentlicheren Schickſale, die unſre ſpekulative Philoſophie bisher erfahren hat, muſsten vorhergegangen ſeyn, ehe man daran denken konnte, jenes Problem in ſeinem eigentlichen Sinne auch nur aufzuwerfen, geſchweige denn aufzulöſen. Alle diejenigen Philoſophen, welche die Erkenntniſsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, ſo wie die erſten Grundſätze der Moral und des Naturrechts bereits gefunden zu haben glaubten, konnten ſich wohl nie einfallen laſſen, ſich ſelbſt zu fragen, ob es der Vernunft möglich wäre, allgemeingültige Erkenntniſsgründe, und erſte Grundſätze aufzuſtellen? — da ſie ihre Vernunft im wirklichen Beſitze ſolcher Erkenntniſsgründe und Grundſätze glaubten. Und wäre ihnen dieſe Frage von andern vorgelegt worden, ſo würden ſie ſtatt aller Antwort ihre angeblichen Beſitzungen aufgewieſen haben. Auf eben dieſelbe Weiſe würden die Atheiſten und Supernaturaliſten verfahren ſeyn, welche ebenfalls jener Frage durch entſcheidende Antworten, wiewohl von ganz anderer Art, *zuvorgekommen* ſind. Gleichwohl beſtand die philoſophiſche Welt bisher gröſstentheils aus *Dogmatikern*, ſo daſs man vielleicht

*) Im erſten Briefe über die kantiſche Philoſophie. Teutſchen Merkur, Auguſt, 1786.

auf einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte. Allein dieser so breite, und so stark betretene Weg des Dogmatismus war vor der Vorlegung und Auflösung unsers Problems nicht nur unvermeidlich, sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung desselben unentbehrlich. Ohne den durch die süsse Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Theil bewundernswürdigen Vorübungen des menschlichen Geistes nicht zu Stande gekommen seyn, denen die Vernunft den Grad von Entwicklung verdankt, der bey gröseren Unternehmungen vorausgesetzt wird. Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skepticismus gröstentheils darin, dass er die Dogmatiker, theils ihre Beweise zu schärfen zwang, theils aber gewissermaasen in Schranken erhielt. Nie aber vermochte ers ihnen ihre angeblichen Erkenntnisse zu entreissen. Er hatte ihnen nichts besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: *was ist erkennbar?* geantwortet haben: *Nichts!* oder aufs höchste: *Ich weiss es nicht!*

So metaphysisch die Frage klingt: Was vermag die Vernunft? so laut ertönt sie gegenwärtig durch die Stimme unsres sonst so wenig zum metaphysicieren aufgelegten Zeitalters. Wir haben fast keine theologischen Kämpfe mehr, als solche, welche ausdrücklich für und gegen das Vermögen und Recht der Vernunft in Religionssachen zu erst zu sprechen geführt werden. Durch Vernunft allein ist wahre Erkenntniss Gottes wirklich — durch Vernunft ist sie unmöglich, heissen die Losungen der streitenden Naturalisten und Supernaturalisten, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für diese

dieſe beyden Behauptungen ſind die Waffen, womit ſie gegeneinander zu Feld ziehen. Man beſtrebt ſich alſo ohne ſich ausdrücklich dieſe Frage vorgelegt zu haben, auszumachen, *was die Vernunft vermöge.* Man appellirt gewiſſermaſsen von ſeinem angefochtenen Syſteme an das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unſtreitige Prämiſſen für ſeine ſtreitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an ſolchen Prämiſſen iſt alſo die Schwierigkeit, worauf die Partheyen ſelbſt ſtoſsen, die in ſo ferne dem eigentlichen Punkte des Miſsverſtändniſſes weit näher ſind als ſie ſelbſt wiſſen. Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieſer Schwierigkeit äuſſert ſich merklich genug an der in unſren Zeiten ſo ſichtbar gewordenen Verzweiflung, ſeine Meynung durch Vernunftbeweiſe durchſetzen, und ſeine Zweifel durch Vernunftgründe auflöſen zu können. Dieſe Verzweiflung hat ſo manchen neuerlich veranlaſst ſeine wankende Metaphyſik durch Myſtik und Kabbaliſtik zu unterſtützen; ſo manchen verleitet den Einladungen geheimer Geſellſchaften Gehör zu geben, die ihm durch Offenbarungen und Traditionen die Fragen zu beantworten verſprachen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich ſchienen; ſo manchen genöthiget von der Vernunft an geſunden Menſchenverſtand, Wahrheitsgefühl, Intuitionsſinn, und wie die Winkeltribunale alle heiſſen mögen, zu appelliren.

Noch nie hat man der Vernunft ſo augenſcheinlich zu viel und zu wenig zugemuthet, als gegenwärtig. Die Abgötterey, welche mit ihr getrieben, und die Verachtung die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; ohne daſs man ſich

auf der anderen Seite verbergen könnte, daſs ſowohl die übertriebenen Lobſprüche, als die Verläumdungen der Vernunft zu keiner Zeit ſo geſchickt widerlegt worden ſind. Die Freunde ſowohl als die Feinde der Vernunft, Naturaliſten, die durchaus kein *Glauben*, Supernaturaliſten, die durchaus kein *Wiſſen* in der Religion dulden wollen, beſchuldigen ſich wechſelſeitig des *Verkennens der Vernunft.* Da nun jeder Theil ſeine Bekanntſchaft mit der Vernunft vor ſeinem Gegentheile rechtfertigen muſs, ſo ſieht ſich jeder genöthiget, zu den Gründen, die bisher ihn und ſeine Parthey befriediget hatten, Beweiſe aufzufinden, die auch ſeinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Ieder muſs alſo über ſeine bisher für die erſten gehaltenen Grundſätze hinausgehen, Merkmale der Vernunft aufſuchen, die er bisher noch nicht gefunden hat, und ſeine Kenntniſs des Vermögens und der Befugniſſe der Vernunft allgemein — d. h. für ſich und ſeine Gegner — gültig zu begründen ſtreben. Keine der ſtreitenden Partheyen kann alſo mit ihrer eigenen bisherigen Kenntniſs der Vernunft zufrieden ſeyn, ſo wenig als ſie es mit der ihres Gegners iſt; keine kann es beym Alten bewenden laſſen, und das Bedürfniſs einer neuen Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens müſste alſo (auch wenn keine Kritik der Vernunft erſchienen wäre) von den denkenden Köpfen auf beyden Seiten endlich eben ſo allgemein eingeſehen werden, als man ſchon itzt auf Beyden Seiten überzeugt iſt, daſs die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag das Erkenntniſsvermögen? kündiget ſich alſo durch eine Menge unzweydeutiger Symptome dem unpartheyiſchen Zuſchauer

Digitized by Google

ſchauer nicht weniger auffallend an, als es ſich dem kritiſchen Skeptiker durch die Vergleichung der philoſophiſchen Syſteme aufdringt. Es würde ſchon kein kleines Verdienſt unſres Jahrhunderts ſeyn, das alte unſelige Miſsverſtändniſs der ſich ſelbſt verkennenden Vernunft, welches, ſo unvermeidlich daſſelbe auch dem menſchlichen Geiſte auf dem langen und beſchwerlichen Wege, den er bis zur Erkenntniſs ſeines theoretiſchen Vermögens zurücklegen muſste, geweſen iſt, gleichwohl unter die gröſsten Uebel gehört, womit die Menſchheit heimgeſucht werden konnte; jenes Miſsverſtändniſs der Vernunft, welches Jahrtauſende unter allerley Geſtalten in der Welt Unheil geſtiftet hat, die kultivierten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preis gab, Unglauben und Aberglauben nothwendig machte, die Kräfte ſo vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereyen verſchwendete, und in allen dieſen ſeinen traurigen Folgen immer fortdauren zu müſſen ſchien; dieſes Miſsverſtändniſs aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervorgezogen, auf ſeine einfachſten Punkte gebracht, und dadurch ein Problem herbeygeführt zu haben, deſſen Auflöſung nichts geringeres als allgemeingültige Erſte Grundſätze unſrer Pflichten und Rechte in dieſem, und einen allgemeingültigen Grund unſrer Erwartung für das zukünftige Leben hoffen läſst, das Ende aller philoſophiſchen und theologiſchen Ketzereyen, und wenigſtens im Gebiethe der ſpekulativen Philoſophie einen ewigen Frieden verſpricht, von dem noch kein gutherziger Kosmopolit geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflöſung dieſes Problemes unſrem ſich zu Ende neigenden Jahrhunderte vor-

behalten wäre? wenn noch vor dem völligen Ausgang deſſelben in Teutſchland der gröſſere Theil guter ſich mit Philoſophie beſchäftigender Köpfe, über allgemeingültige Principien einig würde? und wenn dieſe, die von nun an aufhörten, ſich, ohne es zu wiſſen und zu wollen, entgegenzuarbeiten, mit (ohne alle Verabredung) vereinigten Kräften anfiengen, das Allgemeingültige Allgemeingeltend zu machen? — Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdienſten unſres Jahrhundertes aufgeſetzt werden; und Teutſchland könnte das Geſchäft ſeines erhabenen Berufes als *die künftige Schule Europens**) mit keinem *Gründlicheren* Eingang eröffnen.

I.

Was iſt unter Vernunft zu verſtehen.

Die Frage: Welche ſind die Gränzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens? kann unmöglich allgemeingültig beantwortet werden, bevor man nicht über *das, was man unter Erkenntniſsvermögen zu verſtehen habe, einig geworden iſt.*

„O darüber iſt man doch wohl längſt einig", wendet hier der Popularphiloſoph ein, „Jeder denkende Kopf, Philoſoph oder nicht-Philoſoph, verſteht mich, wenn ich ihm das Erkenntniſsvermögen

*) Die Konſtitution unſres teutſchen Vaterlandes, zu welcher hier vorzüglich unter andern der Mangel einer Hauptſtadt gehören dürfte; der gemäſsigte Nationalcharakter, das eifrige Studium der Geiſtesfrüchte aller übrigen Nationen u. d. U. mehr, können wohl, ohne daſs man ſich von patriotiſcher Eitelkeit blenden läſst, für Merkmale dieſes Berufes angeſehen werden.

Digitized by Google

mögen auch nur nenne. Der berühmte Schriftsteller, der die Kritik der Vernunft in ihren beyden Hauptmomenten durch eine besondere Schrift *über Raum und Kausalität* widerlegt hat, Herr *Feder*, sagt daher ganz richtig in seinem beliebten und allgemeinverständlichen Lehrbuche der *Logik und Metaphysik*, in dem Abschnitte, der vom Erkenntnissvermögen handelt: „Was dieſs heiſſe, *ſich eine „Sache vorſtellen*, eine *Sache erkennen*, etwas „*denken*; was *Vorſtellungen*, *Gedanken*, *Begriffe*, „*Ideen* heiſſen, muſs ein jeder von ſich „ſelbſt wiſſen. Man kann hier weiter nichts „erklären, als daſs man, wenn etwa ein Wort jemanden nicht verſtändlich genug ſeyn ſollte, ein „anderes ihm verſtändliches wählet, um durch die „bekannten Namen an *Sachen* zu erinnern, die „man aus eigenen *Empfindungen* kennen „muſs. Wohl aber kann man durch geſuchte „künſtliche Definitionen, die Begriffe verwirren, „und zu Streitigkeiten Anlaſs geben, deren man „hätte überhoben ſeyn können.“ — was haben auch die geſuchten *künſtlichen Diſinitionen*, welche die *Kritik der Vernunft* von allen dieſen durch *Empfindung* genugſam bekannten *Sachen* geliefert hat, für einen Erfolg gehabt? — — Sie wurden, wie die *Kantianer* ſelbſt eingeſtehen, ja ſo gar behaupten, von den berühmteſten Philoſophen unſrer Nation, die ſich bisher über die kantiſche Philoſophie erklärt haben, von einem *Plattner* [1]), *Eber-*

1) In den wenigen Rückſichten, welche in den *philoſophiſchen Aphorismen* Erſt. Theil. Neue Ausgabe 1784 auf das kantiſche Werk genommen ſind.

Eberhard [2]), *Tiedeman* [3]), *Reimarus* [4]), *Feder* [5]), *Meiners* [6]), *Selle* [7]), *) u. a. m. miſsverſtanden; ja: Sie

2) In deſſen *philoſophiſchen Magazin.*

3) In den *heſſiſchen Beyträgen.*

4) *Ueber die Gründe der menſchlichen Erkenntniſs, und der natürlichen Religion.*

5) *Ueber Raum und Kauſſalität zur Prüfung der kantiſchen Philoſophie.*

6) *Grundriſs der Seelenlehre* in der Vorrede.

7) *Grundſätze der reinen Philoſophie.*

*) Ich glaube berechtiget zu ſeyn, mir, ſo wie allen nicht beym Buchſtaben der Kritik der Vernunft ſtehen bleibenden Freunden der kritiſchen Philoſophie, den ſektiriſch klingenden Namen eines Kantianers zu verbitten. Gleichwohl bin ich genöthiget die hier angeführte Behauptung der ſogenannten *Kantianer* zu unterſchreiben. Auch glaube ich meiner aufrichtigen Hochachtung gegen die genannten verdienſtvollen Schriftſteller keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich hier laut und öffentlich geſtehe: daſs ich alle von denſelben gegen die kantiſche Philoſophie vorgebrachten Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe, für Folgen des unrichtig aufgefaſsten Sinnes der Kritik der Vernunft erkenne. Ich kann hier freylich nicht beweiſen. Aber diejenigen Leſer, die durch meine in der Vorrede verſuchte Erklärung dieſes ſonderbaren Phänomens nicht befriediget ſind, haben ja freye Wahl: ob ſie dafür halten wollen, daſs die Gegner der kantiſchen Philoſophie, zu denen ich hier noch die Herrn *Weishaupt*, *Flatt*, *Maaſs*, *Tittel*, *Stattler* (in ſeinen drey Bände ſtarken *Antikant*) u. a. m. zähle, — oder daſs *ich*, der von *allem*, was dieſe Männer in der Kritik der Vernunft anſtöſsiges fanden, gerade das Gegentheil gefunden hat

Sie haben in ihren Erläuterungen und Folgen, wie der berühmte Philoſoph *Meiners* erzählt, hoffnungsvollen Jünglingen die Ruhe ihres Gemüths und wahrſcheinlich noch mehr; einem derſelben aber gar ſeinen *Verſtand* geraubt, haben Herrn *Meiners*, und wie dieſer vermuthet, mehreren ſeines Gleichen *peinliche Empfindungen* verurſachet u. ſ. w.

So gerne ich hier unſren Populärphiloſophen ganz ausreden laſſen wollte, ſo muſs ich ihm gleichwohl um der übrigen Leſer willen, die nicht Populärphiloſophen ſind, erſuchen, mich erſt meine Behauptung vortragen und beweiſen zu laſſen, bevor er ſeine Einwürfe dagegen vorbringt.

Ich bin im Begriffe zu zeigen, daſs man ſich über das *Erkenntniſsvermögen lange nicht genug verſtanden habe*, und daſs der Mangel allgemeingültiger Principien der Philoſophie, und alle Uebel welche von demſelben unzertrennlich ſind, und zum Theile ſelbſt das Miſsverſtehen der kantiſchen Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens, ſich unter andern daraus erklären laſſe, daſs unſre Philoſophen von Profeſſion ſo gerne vorausſetzten: ihre Leſer *müſsten von ſich ſelbſt wiſſen, was das hieſse, ſich eine Sache vorſtellen, eine Sache erkennen.*

Die *Vernunft* wird meines Wiſſens von allen bisherigen Philoſophen zum *Erkenntniſsvermögen* gezählt. Ob auch die *Sinnlichkeit* dazu gehöre, iſt unter ihnen bey weitem nicht ausgemacht. Von vielen

hat — den Philoſophen von Königsberg *nicht verſtanden haben.*

Digitized by Google

len wird ſie von aller Funktion beym eigentlichen Erkennen ausgeſchloſſen, von vielen auf das ſogenannte untere Erkenntnifsvermögen eingeſchränkt u. ſ. w., wovon in der Folge ein mehreres. Zuerſt alſo von der Vernunft.

Man iſt in der philoſophiſchen Welt keineswegs darüber einig, was man unter Vernunft zu verſtehen habe. Dieſs lieſſe ſich ſchon aus dem Streit über das *Vermögen* der Vernunft in den Angelegenheiten der Religion ſchlieſsen, der ſich ohne Mühe auf die Verſchiedenheit der Begriffe, welche die ſtreitenden Partheyen von der Vernunft haben, zurückführen läſst. Das Schlimmſte dabey iſt, daſs man ſich gerade dort am wenigſten verſteht, wo man ſich am meiſten zu verſtehen glaubt; und daſs man, indem man ſich über gewiſſe Merkmale des Begriffes wirklich verſteht, um ſo mehr entfernt iſt, ein Miſsverſtändniſs überhaupt zu vermuthen. So denken z. B. alle, welche *Freyheit des Willens* nennen hören, etwas gemeinſchaftliches bey dieſem Worte, ungeachtet der *eine* die bloſſe Unabhängigkeit des Willens von äuſſerm Zwange, ein andrer die Unabhängigkeit von der Nöthigung durch ſinnliche Triebe, und ein dritter die Unabhängigkeit von den Geſetzen der Vernunft darunter verſteht. Dieſs iſt um ſo mehr bey dem Wort *Vernunft* der Fall, da dieſes ſelbſt durch den *Sprachgebrauch* mehr als *eine* Bedeutung erhalten hat.

Ich unterſcheide hier *drey* dieſer Bedeutungen: die *Weitere;* wenn durch das Wort *Vernunft* das dem Menſchen eigene und ihn von den Thieren unterſcheidende Erkenntniſs - und Vorſtellungsvermögen überhaupt angedeutet, und folglich auch die

die zuſammengeſetztere, oder künſtlichere, dem Menſchen eigenthümliche Organiſation, oder Beſchaffenheit der ſinnlichen Werkzeuge mit in den Begriff aufgenommen wird, — die *Engere*; wenn man damit dasjenige Erkenntniſsvermögen, das insgemein das *obere* heiſst, bezeichnet, um daſſelbe von der Sinnlichkeit, dem ſogenannten untern Erkenntniſsvermögen zu unterſcheiden, und wo folglich in den Begriff der Vernunft auch der *Verſtand* oder das Vermögen zu *urtheilen* enthalten iſt; — und endlich die *Engſte*; welche allein einen Theil des obern Erkenntniſsvermögens, nämlich das *Vermögen zu ſchlieſsen* begreift, und daſſelbe vom *Verſtande* unterſcheidet.

Ich bleibe bey der letzten unter dieſen drey Bedeutungen ſtehen, welche unter allen die beſtimmteſte iſt, über welche, ſo viel ich weiſs, das vollkommenſte Einverſtändniſs herrſcht, und die das eigentliche Weſen der Vernunft im Gegenſatze nicht nur mit der Sinnlichkeit, ſondern auch mit dem Verſtande angeben ſoll, und in dem Vermögen zu ſchlieſsen wirklich anzugeben geglaubt wird.

Was iſt denn nun aber dieſes *Vermögen zu ſchlieſsen?* Die *Logik* giebt uns die kurze und bündige Antwort: Das Vermögen des Gemüthes, die Uebereinſtimmung oder nicht Uebereinſtimmung zweyer Vorſtellungen durch Vergleichung derſelben mit einer dritten einzuſehen. In der Syllogiſtik mag man ſich allerdings mit dieſer Antwort begnügen können, die weiter nichts als eine logiſche Funktion unſres Vorſtellungsvermögens angiebt, ohne zu beſtimmen in welchen Fällen, bey welcher Art von Vorſtellungen, dieſe logiſche Funktion

Funktion, dieſes Vermögen zu ſchlieſsen gebraucht werden könne. Aber was kann mir dieſe Antwort helfen, wenn nicht von bloſſen Vorſtellungen überhaupt die Rede iſt? Iſt die Uebereinſtimmung unter Vorſtellungen, welche durch dieſe logiſche Funktion herausgebracht wird, darum auch ſchon Uebereinſtimmung unter den *Gegenſtänden* dieſer Vorſtellungen? Kann nicht ein Vernunftſchluſs ſeiner *Form* nach (in Rückſicht der logiſchen Funktion) vollkommen richtig ſeyn, ohne daſs er darum ſeinem Inhalt nach wahr, und einer Anwendung auf wirkliche Gegenſtände fähig wäre? Z. B. „Der Reiche kann viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben: nun iſt der König von *Eldorado* reich, alſo kann er viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben.“ Dieſer Vernunftſchluſs iſt ſeiner Form nach vollkommen richtig. Der Schluſsſatz ergiebt ſich aus den Vorderſätzen, die beyde an ſich wahr ſind, mit aller möglichen Evidenz, und es fehlt dem ganzen Vernunftſchluſſe nichts als die *Wirklichkeit* des Subjektes, von dem die Rede iſt.

Die Vernunft, in wie ferne ſie nichts weiter als das Vermögen zu ſchlieſsen iſt, vermag nichts als formelle Wahrheit, Formen der Vernunftſchlüſſe, den Bau der Syllogismen aufzuſtellen, welches alles bey aller Regelmäſsigkeit mit materieller Unwahrheit beſtehen kann. Die materielle Wahrheit, die Beziehung der im Vernunftſchluſſe verknüpften Vorſtellungen auf einen Gegenſtand in der Wirklichkeit, auf etwas das nicht bloſſe Vorſtellung iſt, hängt heineswegs von der Form des Vernunftſchluſſes ab, und kann folglich durch das bloſſe Vermögen zu ſchlieſsen nicht erhalten werden. Durch dieſes Vermögen müſste es ewig unent-

entſchieden bleiben, ob es ein Königreich *Eldorado* gebe oder nicht. Man mag noch ſo viele Vernunftſchlüſſe auf einander häuffen, ſo wird man gleichwohl der Antwort auf dieſe Frage um keinen Schritt näher kommen: ſo lange man es bey der Richtigkeit der Form allein bewenden, und die Richtigkeit der Materie, des Stoffes, der verknüpften Vorſtellungen, den auſſer jener Form gelegenen Grund der objektiven Gültigkeit derſelben unausgemacht läſst.

Woher nimmt nun die Vernunft den Stoff, den ſie zur materiellen Wahrheit ihrer, der Form nach richtigen, Funktionen nöthig hat, und den ſie nicht erſchaffen kann? — Wenn von ſinnlichen Gegenſtänden die Rede iſt, ſo iſt die Antwort leicht und verſtändlich genug: Aus der Sinnenwelt! So liefert z. B. die gemeine ſowohl als die gelehrte Erfahrung *Data* genug, aus welchen ſich das Nichtſeyn des Landes Eldorado ergiebt. In dieſem Falle, und in allen ähnlichen, wo den Vorſtellungen ſogenannte ſinnliche Gegenſtände entſprechen, gründet die Vernunft die materielle Wahrheit ihrer richtigen und leeren Schluſsformen auf einen Stoff, der ihr von ihrer Gefährtinn, der *Sinnlichkeit*, geliefert und vorgehalten wird. Nicht ſo leicht iſt die Antwort auf die Frage: wie kommt die Vernunft zu dem Stoff, den ſie zur materiellen Wahrheit derjenigen Schlüſſe nöthig hat, deren Inhalt Vorſtellungen betrifft, die ſich auf *überſinnliche* Gegenſtände beziehen? In der geſammten Sinnenwelt kömmt z. B. kein Gegenſtand vor, und kann keiner vorkommen, auf den die Vorſtellung der Erſten Urſache, oder des Unendlichen Dinges paſste. In allen Erfahrungen, die uns von unſrem *Gemüthe*

the möglich ſind, können immer nur Vorſtellungen kann nie das *Vorſtellende* ſelbſt vorkommen, immer nur Wirkungen des vorſtellenden Subjektes, nie das Subjekt ſelbſt, das wir nur als ein unbekanntes Etwas zu denken, keineswegs aber als eine beſtimmte Subſtanz ſelbſt durch den innern Sinn anzuſchaun vermögen. Wenn nun die Vernunft über die Natur ſolcher Subjekte, bey welchen ſie von dem Zeugniſſe der Sinnen verlaſſen wird, etwas beſtimmtes herausbringen will, wie gelangt ſie denn zu dem überſinnlichen Stoff, wovon die materielle Wahrheit ihrer Schlüſſe abhängt?

„Durch *göttliche Offenbarung*“ antwortet der *Supernaturaliſt*, „welche das natürliche, oder durch Erbſünde entſtandene Unvermögen der Vernunft erſetzt.“ Dieſe Antwort kann freylich Leute befriedigen, die ſtarkgläubig genug ſind, um die Ueberzeugung, daſs die durch ein Wunder in dem menſchlichen Gemüthe hervorgebrachte Vorſtellung der Gottheit mehr als eine leere Vorſtellung (keine Einbildung) ſey, durch ein zweytes Wunder bewirken zu laſſen; und ſich auf dieſe Weiſe über die Bedenklichkeit hinwegzuſetzen, daſs eine Vorſtellung von der Gottheit *vor* aller Offenbarung im Gemüth vorhanden ſeyn müſste, wenn der Menſch eine noch ſo auſserordentliche Erſcheinung (Wunder) für untrüglich, übernatürlich, *göttlich* erkennen, das heiſst, mit dem richtigen Begriffe von der Gottheit zuſammenſtimmend finden ſollte; mit einem Worte, daſs jede hiſtoriſche Offenbarung die Vernunftidee der Gottheit vorausſetzen müſſe, nie geben könne. — Aber drey Partheyen der philoſophiſchen Welt, die gegen allen Supernaturalismus proteſtiren, ja

auch

auch so gar viele Supernaturalisten selbst finden diese Antwort ganz unbefriedigend, und sind unter sich darüber einig, dass die Wahrheit der übersinnliche Gegenstände betreffenden Schlüsse, wenn sie ja einer philosophischen Erklärung fähig wäre, sich *natürlich* erklären lassen müsse.

Es müsste sich also aus dem eigenthümlichen Wesen, den Merkmalen der Natur der Vernunft erklären lassen, wie sie zum Stoffe ihrer übersinnlichen Vorstellungen gelange, und dieſs um so mehr, da diese Vorstellungen vorzugsweise und ausschliefsend der Vernunft angehören. Indem dieſses aber aus ihrer logischen Natur, d. h. in wie ferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliefsen bedeutet, schlechterdings unerklärbar ist; so müsste sie aufser diesem noch ein besonderes Vermögen haben, den Stoff übersinnlicher Vorstellung zur materiellen Wahrheit ihrer Schlüsse herbeyzuschaffen, welches mit dem Vermögen zu schliefsen zusammengenommen ihre Natur ausmachen würde.

Da das Vermögen zu schliefsen eigentlich ein bloſs *logisches* Vermögen ist, so wollen wir jenes andere Vermögen durch den Namen des *metaphysischen* unterscheiden.

Die Definition der Vernunft, welche die engste Bedeutung des Wortes, und mit derselben das Wesen der Vernunft zu enthalten geglaubt wird, ist also ganz unzulänglich, und so unvollständig, dass sie nur die *eine Hälfte* des Begriffes enthält, der das Wesen der Vernunft zum Gegenstand haben soll.

Man hat bis auf *Kanten* in der philosophischen Welt noch nie (in dem so eben angegebenen Sinne)

die Frage aufgeworfen: beſitzt die Vernunft ein metaphyſiſches Vermögen? und gleichwohl iſt es nichts weniger als ausgemacht geweſen: ob die Vernunft ein ſolches Vermögen beſitze oder nicht. Durch die Hauptſätze der vier Hauptpartheyen wird daſſelbe ohne Unterſuchung der Vernunft theils zutheils abgeſprochen. Die Theiſten glaubten durch ihre Vernunftſchlüſſe das Daſeyn und die Beſchaffenheit überſinnlicher Gegenſtände, die Atheiſten hingegen das Nichtſeyn und die Unmöglichkeit derſelben erwieſen zu haben. Dieſe beyden Partheyen haben ſich bisher die Unterſuchung der Frage: ob die Vernunft wohl über das Daſeyn oder Nichtſeyn überſinnlicher Gegenſtände zu entſcheiden vermöge? dadurch unmöglich gemacht, daſs ſie die Antwort auf dieſelbe durch den Gebrauch, den ſie von einem angenommenen metaphyſiſchen Vermögen gemacht haben, als entſchieden vorausſetzten. Wozu die Frage: ob die Vernunft das Daſeyn oder Nichtſeyn des Ueberſinnlichen zu erkennen *vermöge?* für Leute in deren Augen die Vernunft dieſes Daſeyn oder Nichtſeyn *wirklich* erkannt hat? Aus den Grundſätzen der dogmatiſchen Skeptiker ſowohl als der Supernaturaliſten folgt unwiderſprechlich, daſs die Vernunft kein metaphyſiſches Vermögen beſitzen könne. Wozu alſo dieſe Frage für die *Einen*, bey denen es ausgemacht iſt, daſs ſich die Uebereinſtimmung menſchlicher Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden (dieſe mögen ſinnlich oder überſinnlich ſeyn) durch nichts erweiſen laſſe? Wozu dieſe Frage für die *andern*, welche derſelben durch ihr Glaubensbekenntniſs zuvorkommen, und aus dem von ihnen für erwieſen gehaltenen nie bezweifelten Unvermögen der Vernunft, auf die Unentbehr-

entbehrlichkeit eines übernatürlichen Surrogats zu ſchlieſsen gewohnt ſind?

Anſtatt ſich vor allen Dingen die Frage vorzulegen, und es vor der Unterſuchung derſelben ganz unentſchieden zu laſſen: ob die Vernunft ein metaphyſiſches Vermögen beſitze oder nicht; hat die eine Hälfte der philoſophiſchen Welt dieſen Beſitz aus Gründen behauptet, und die andere aus Gründen geläugnet, die nur dadurch einiges Gewicht haben konnten, daſs bey ihnen dort die Wirklichkeit hier die Nichtigkeit des metaphyſiſchen Vermögens als ausgemacht vorausgeſetzt wurde.

In wie ferne nun das metaphyſiſche Vernunftvermögen von zwey Hauptpartheyen behauptet, und von zweyen geläugnet wird, in ſo ferne iſt es offenbar, daſs es unter den Philoſophen nichts weniger als ausgemacht ſey, ob es ein ſolches Vermögen gebe oder nicht, während das logiſche Vermögen der Vernunft wirklich allgemeingültig, durch die allgemeinſte Uebereinſtimmung anerkannt, und folglich ſogar allgemeingeltend iſt.

So lange über das metaphyſiſche Vermögen der Vernunft nichts allgemeingültiges ausgemacht iſt; ſo lange iſt man nur über die *Hälfte des Weſens* der Vernunft einig, ſo lange verſteht man ſich nur halb, wenn von der Vernunft im ſtrengſten Sinne die Rede iſt, und die Partheyen der philoſophiſchen Welt müſſen ihren Streit über die Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände fahren laſſen, bis ſie ſich über das metaphyſiſche Vermögen der Vernunft auf einen bisher noch nie betretenen Wege vereiniget haben.

Dieſes nun vorausgeſetzt iſt die Wiſſenſchaft, welche die entſcheidende, allgemeingültige, von allen Philoſophierenden anzuerkennende Antwort, auf die Frage über dieſes problematiſche Vermögen der Vernunft enthält, wenn es anders eine ſolche Wiſſenſchaft geben ſollte, eine Entdeckung aus dem bisher *unbearbeiteten* und unbekannten Gebiethe der Vernunft.

Man wird mir hier ohne Zweifel einwenden, die Frage: beſitzt die Vernunft ein metaphyſiſches Vermögen? wäre nichts weniger als neu; *Plato* und *Ariſtoteles* unter den Alten, *Leibnitz* und *Locke* unter den Neuern, mehrere andere zu geſchweigen, haben ſie nur mit anderen Worten aufgeworfen, und wirklich in ihren vortreflichen Unterſuchungen über den Urſprung der menſchlichen Vorſtellungen beantwortet.

Ich halte dafür, daſs die Frage welche *Leibnitz* und *Locke* (und eben daſſelbe gilt von ihren griechiſchen Vorgängern) bey ihren Unterſuchungen über den Urſprung der Begriffe vor Augen hatten, weit mehr dem Ausdruck als dem Sinne nach mit der unſrigen zuſammentreffe.

Leibnitz und *Locke* waren dogmatiſche Theiſten, und eben darum war das metaphyſiſche Vermögen für ſie nichts weniger als problematiſch, ſondern die *ausgemachteſte* Sache von der Welt. Ihnen war es nicht darum zu thun, erſt bey ſich ſelbſt auszumachen ob die Vernunft ein metaphyſiſches Vermögen beſitze oder nicht; ſondern vielmehr, *worin* dieſes Vermögen, das ſie als wirklich vorausſetzten *beſtehe?* Sie nahmen das Dogma ihrer Parthey gleichſam als die Baſis ihres Lehrgebäudes über

über den Urſprung der Vorſtellungen an; indem ſie von einer als wirklich angenommenen überſinnlichen Erkenntniſs ausgiengen, und dann unterſuchten, nicht ob überhaupt überſinnliche Erkenntniſs möglich, ſondern wie der menſchliche Geiſt zur überſinnlichen Erkenntniſs gelangt ſey?

Wenn vorausgeſetzt wird, was für uns noch bloſse Frage iſt, daſs die Vernunft ein metaphyſiſches Vermögen habe, und folglich ihren überſinnlichen Vorſtellungen reellen, und keinen bloſs eingebildeten Stoff verſchaffen könne: ſo ſind im *Leibnitziſchen* und im *Lockiſchen* Syſteme alle mögliche Fälle, wie die Vernunft zu dieſem Stoffe gelangen könne, erſchöpft.

Sie kann nämlich denſelben keineswegs aus nichts hervorbringen: er muſs ihr alſo *gegeben* ſeyn; und da er ihr weder durch das logiſche Vermögen zu ſchlieſsen (wodurch die bloſse Schlusſform erhalten wird) noch *unmittelbar* durch ſinnlichen Eindruck gegeben ſeyn kann: ſo muſs ſie ihn entweder mit ſich auf die Welt bringen, oder erſt in dieſem Leben erhalten; er muſs ihr entweder unmittelbar in einer Reihe angebohrner Vorſtellungen (und wie ſich einige Leibnitzianer ausdrücken, in einem Syſteme angebohrner Wahrheiten) oder wenigſtens *mittelbar* in dem Stoffe ſinnlicher Vorſtellungen gegeben ſeyn. Im erſten Falle beſteht ihr metaphyſiſches Vermögen in einem der Seele eingepflanzten Stoff für ihre das überſinnliche betreffende Schlüſſe; und im zweyten in der beſondern Fähigkeit aus dem ſinnlichen Stoffe den überſinnlichen abzuleiten.

Jener angebohrne, der Seele eingepflanzte, Stoff überſinnlicher Vorſtellungen, muſs auch durch ſeine Vertheidiger von den überſinnlichen Gegenſtänden ſelbſt, die er im Gemüthe nur repräſentiren ſoll, genau unterſchieden werden. Denn ſonſt wäre Gegenſtand und Vorſtellung ein und ebendaſſelbe Ding, und daher entweder der Gegenſtand eine bloſse Vorſtellung, ein *Gedankending*, oder die Vorſtellung wäre der Gegenſtand ſelbſt, unſer Begriff von der Seele die Seele, von der Gottheit die Gottheit ſelbſt. Indeſſen hat der Stoff einer Vorſtellung nur dadurch Realität, daſs ihm ein Gegenſtand, der nicht die Vorſtellung ſelbſt iſt, entſpricht. Woran ſollte nun die Realität des Stoffes überſinnlicher Vorſtellungen erkannt werden? durch den ihm auſſer der Vorſtellung entſprechenden Gegenſtand? — Unmöglich! denn dieſer ſoll ja der Vorausſetzung zufolge ſelbſt nur durch die Vorſtellung und deren angebohrnen Stoff erkannt werden. Alſo durch das wirkliche Gegeben-das Vorhandenſeyn jenes Stoffes ſelbſt, dem, wenn er wirklich gegeben iſt, auch wirklich ein Gegenſtand entſprechen muſs. Aber woraus ſoll ſich dieſes wirkliche Vorhandenſeyn erweiſen laſſen? Daraus etwa, daſs er in wirklichen Vorſtellungen vorkömmt, das heiſst, wirklich vorgeſtellt wird? Keinesweges. Denn wir haben unzählige wirkliche Vorſtellungen, denen kein wirklicher Gegenſtand entſpricht, und die folglich einen bloſs eingebildeten, oder erkünſtelten Stoff haben.

Man würde hier vergebens einwenden, „ſolche Vorſtellungen wären aber auch nicht *angebohren*, und wenn es einmal ausgemacht wäre, daſs irgend eine Vorſtellung, oder auch nur ihr Stoff der Vernunft ein-

eingepflanzt, und folglich wirklich *vernünftig* ſey, ſo ſey ſie ſchon *hierdurch* von allen täuſchenden und unvernünftigen Vorſtellungen genug ausgezeichnet." — Freylich! wenn es *ausgemacht* iſt? aber eben das iſt die Frage. Und welche wären dann die unrüglichen allgemein anerkannten Data, durch welche ſich ausmachen lieſse, irgend eine Vorſtellung oder ihr Stoff wären der Vernunft wirklich eingepflanzt. Doch wohl die Allgemeinheit, und Nothwendigkeit der Vorſtellung; das unvermeidliche Anerkennen eines ihr entſprechenden Gegenſtandes; die Evidenz der Erkenntniſs? Aber woher denn der Streit zwiſchen den vier Hauptpartheyen über die unter denſelben unentſchiedene Frage: ob unſre Vorſtellungen von der *Gottheit*, *Seele*, *Freyheit*, auch richtige, wirklichen Gegenſtänden entſprechende, Vorſtellungen wären oder nicht — wenn die bejahende Antwort auf dieſe Frage der menſchlichen Vernunft unvermeidlich nothwendig, allgemein einleuchtend wäre?

Selbſt mehrere Vertheidiger der angebohrnen Begriffe haben ſich genöthiget gefunden zur Erfahrung, oder welches hier eben ſo viel heiſst, zur ſinnlichen Erkenntniſs, ihre Zuflucht zu nehmen; um ſich zu erklären, wie dieſe angebohrnen Vorſtellungen, welche ſie für bloſſe Anlagen, Grundbeſtimmungen des Gemüths, bloſs mögliche Vorſtellungen hielten, zur Wirklichkeit eigentlicher Vorſtellungen gelangen könnten. Sie glauben, die ganze Sache begreiflich gemacht zu haben, wenn ſie annehmen, daſs die ſogenannten geiſtigen Ideen bey Gelegenheit, und auf Veranlaſſung ſinnlicher Eindrücke aufgeweckt, belebt, entwickelt werden. *)

*) Eines dieſer Worte ſagt hier ſo wenig als das andere; und jedes ſteht nur eigentlich in dieſer Hypotheſe

Der ungleich gröſſere Theil der neueren philoſophiſchen Schriftſteller hingegen, hat ſich von der *platoniſchen* oder *leibnitziſchen* Lehre von den angebohrnen Begriffen gänzlich losgeſagt, und glaubt mit *Locke* den Urſprung der Vorſtellungen überſinnlicher Gegenſtände aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten, aber durch Vernunft modificierten, bearbeiteten Materialien erklären zu können, oder vielmehr zu müſſen. Sie glauben daſs das Gemüth nur vermittelſt der ſinnlichen Eindrücke zu was immer für einen Stoff ſeiner Vorſtellungen gelangen könne, und ungeachtet keinem unter ihnen meines Wiſſens bisher eingefallen iſt *Gott*, *Seele*, *Freyheit*, für Gegenſtände der Sinnlichkeit auszugeben, ſo behaupten ſie gleichwohl, dasjenige was die Sinnlichkeit nicht unmittelbar durch ſich ſelbſt könne, werde ihr durch Vernunft möglich, die ein Vermögen beſäſse aus dem *ſinnlichen* Stoffe den Stoff überſinnlicher Vorſtellungen zu ziehen, oder vielmehr ſelbſt dieſes Vermögen wäre.

Wenn das Vermögen das Ueberſinnliche aus dem Sinnlichen abzuleiten wirklich in der Vernunft vorhanden wäre, ſo müſste daſſelbe von dem bloſs logiſchen Vermögen verſchieden, ſo müſste es das metaphyſiſche Vermögen ſeyn, das, wenn es mit jener Ableitung ſeine Richtigkeit hätte, bisher zwar nicht in ſeiner urſprünglichen in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Beſchaffenheit, aber doch wenigſtens aus ſeiner Wirkung, nämlich der überſinnlichen Erkenntniſs genugſam bekannt wäre.

potheſe da, um die Lücke eines mangelnden Begriffes auszufüllen, nicht um einen Begriff zu bezeichnen.

re. Allein eben das Unentſchiedene, Streitige, Problematiſche dieſer Wirkung iſt es, wodurch bisher jenes metaphyſiſche Vermögen ſelbſt unentſchieden, ſtreitig, problematiſch geblieben iſt. Wir haben leider! noch keine Ableitung des Ueberſinnlichen aus dem Sinnlichen aufzuweiſen, die auch ſelbſt von den Metaphyſikern von Profeſſion, und den vortreflichſten Köpfen unter ihnen allgemein anerkannt wäre. Während die *eine* Hauptparthey der philoſophiſchen Welt dieſe Ableitung wirklich vorgenommen zu haben vorgiebt (und, wohl gemerkt! über die Art und Weiſe derſelben ſelbſt unter ſich uneinig iſt), thut die *andere* Hauptparthey gerade das Gegentheil, und leitet das *Nichtſeyn* des Ueberſinnlichen von dem Sinnlichen ab; die *dritte* erklärt dieſe beyden Ableitungen für gleich grundlos, und für eine der Natur des menſchlichen Geiſtes unangemeſſene vergebliche Arbeit. Die *vierte* endlich hält jene Ableitung nicht nur für etwas unmögliches, ſondern ſogar für einen Eingriff in die göttlichen Rechte, indem es der Gottheit allein zukäme, das Daſeyn überſinnlicher Gegenſtände zu offenbaren. Wer alſo da vorgiebt, ſeine Ableitung des Ueberſinnlichen aus dem Sinnlichen wäre etwas ausgemachtes, der behauptet *das Ding das nicht iſt*, der will uns ſein kleines Wiſſen für das Wiſſen des menſchlichen Geiſtes aufdringen, und verkauft ſeinen Leſern oder Zuhörern eine Unwahrheit, von der ſich jedermann der nicht durch die metaphyſiſche Brille jenes Mannes, ſondern mit ſeinen eigenen Augen ſieht, auch nur durch einen Blick auf das was in der philoſophiſchen Welt wirklich vorgeht, überzeugen kann. Wenn das Daſeyn der Urſache bloſs aus dem Daſeyn der Wirkung geſchloſſen werden ſoll: ſo iſt

jenes

jenes ſo lange nicht ausgemacht, als dieſes nicht ausgemacht iſt. Es iſt alſo wirklich nicht ausgemacht, ob es ein metaphyſiſches Vermögen der Vernunft gebe, weil es nicht ausgemacht iſt, ob eine richtige Ableitung des Ueberſinnlichen aus dem Sinnlichen möglich ſey.

Wenn die, alſo erſt auszumachende, Frage: *ob es ein metaphyſiſches Vernunftvermögen gebe?* nicht wieder aus den ſtreitigen Grundſätzen der vier Hauptpartheyen beantwortet, und folglich nicht wieder auf dem alten Kampfplatze der Metaphyſik abgehandelt werden ſoll, ſo muſs ſie mit einem ganz andern Sinne, als bisher geſchehen iſt, aufgeſtellt werden. Sie muſs nicht von der *Wirklichkeit* oder *Unmöglichkeit* der überſinnlichen Erkenntniſs ausgehen; ſondern beydes ganz dahingeſtellt ſeyn laſſen, und ſich mit dem *bloſſen Vermögen* der Vernunft beſchäftigen. Daher denn auch bey ihrer Beantwortung vor allen Dingen unterſucht werden muſs, nicht *wie*, ſondern *ob* eine Ableitung des Ueberſinnlichen aus dem Sinnlichen möglich ſey oder nicht; d. h. ob ſie keinen Widerſpruch enthalte, ob ſie nicht allgemeingültigen Geſetzen des menſchlichen Vorſtellungsvermögens widerſpreche. Denn im Falle ein ſolcher Widerſpruch allgemeingültig erwieſen werden könnte, wäre es eben dadurch entſchieden, daſs die Vernunft kein metaphyſiſches Vermögen beſitze.

Da die Vernunft bey der Ableitung des Ueberſinnlichen aus dem Sinnlichen, den *Verſtand*, oder das Vermögen zu urtheilen, vorausſetzen würde, ſo wird auch der Verſtand beſonders unterſucht werden müſſen. Der Verſtand iſt es, welcher zuerſt

erſt die rohen durch die Sinnlichkeit erhaltenen Materialien bearbeitet, und der Vernunft überliefert. Die von ihm gefällten Urtheile machen *zunächſt* den Stoff der Vernunftſchlüſſe aus. Es muſs alſo gezeigt werden, was der Verſtand vermöge, was durch ſeine Bearbeitung des ſinnlichen Stoffes möglich ſey? mit einem Worte: es muſs das Verhältniſs des *Verſtandes* zur Sinnlichkeit genau und beſtimmt angegeben werden.

Auch der Verſtand kann, in wie ferne unter dieſem Namen das bloſſe Vermögen zu urtheilen verſtanden wird, nichts als ein logiſches Vermögen ſeyn, aus einem gegebenen Stoffe Urtheile zu erzeugen. Der Stoff, den er zu ſeinen Handlungen nöthigt hat, kann nicht von ihm aus nichts erſchaffen, er muſs ihm *gegeben* ſeyn. Iſt es mit dieſem Gegebenſeyn des Stoffes nicht richtig, ſo mag ein Urtheil ſeiner Form nach noch ſo richtig ſeyn: ſo wird es der Materie nach gleichwohl falſch ſeyn. Z. B. *Ein goldner Berg iſt etwas wirkliches.* Der *König von Eldorado iſt reich.* Auch bey dem Verſtande hängt die materielle Wahrheit nicht von der bloſſen Form, ſondern von dem auſſer der Form gegebenen Stoffe ab. Der Verſtand kann nichts bearbeiten was ihm nicht gegeben iſt, und er kann es nur in ſo ferne bearbeiten, als es ihm gegeben iſt. Um alſo genau beſtimmen zu können, was der Verſtand aus den Materialien der Sinnlichkeit herauszubringen vermöge; muſs vorher unterſucht werden, *was* denn eigentlich dem Verſtande durch die Sinnlichkeit geliefert werden könne, und *wie* es durch die Sinnlichkeit geliefert werde; das heiſst, es muſs das Verhältniſs der *Sinnlichkeit* zum Verſtande ausgemacht werden.

2. Was

2.

Was iſt unter Sinnlichkeit zu verſtehen?

Nichts, denke ich, kann einleuchtender ſeyn, als daſs es vorher ausgemacht ſeyn müſſe, was man unter der Sinnlichkeit verſtehe, und was durch das Vermögen, welches dieſen Namen führt, überhaupt möglich ſey, bevor man darüber einig werden kann, ob durch die *Sinnlichkeit ein Stoff geliefert werden könne*, aus welchem ſich durch die Operationen des Verſtandes und der Vernunft der Stoff überſinnlicher Vorſtellungen ziehen laſſe. Was dem Vermögen der Sinnlichkeit widerſpricht, kann durch keinen Verſtand und keine Vernunft, auch nicht einmal der Gottheit ſelbſt aus der Sinnlichkeit geſchöpft werden. Um aber angeben zu können, was der Sinnlichkeit widerſpreche oder nicht, muſs man das Weſen, die Natur, die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit erſchöpft haben.

Ueber die Sinnlichkeit iſt in der philoſophiſchen Welt bis itzt noch weit weniger ausgemacht, als über Verſtand und Vernunft. Wir wollen hier nur bey zwey Hauptpartheyen ſtehen bleiben.

Die *Materialiſten* laſſen keine anderen als *Sinnenweſen* gelten, das heiſst, ſie halten die *Sinnlichen* Vorſtellungen für die einzigen, denen wirkliche Gegenſtände entſprächen. Alles Wirkliche iſt ihnen *Körper*, oder *Eigenſchaft* und *Beſchaffenheit* des Körpers; und da der Verſtand und die Vernunft vom Daſeyn und der Beſchaffenheit der Körperwelt (auſser welcher für die Materialiſten nichts wirkliches da iſt) nur nach dem Zeugniſſe

der

der Sinnlichkeit urtheilen und ſchlieſsen kann: ſo iſt ihnen dieſes Zeugniſs die einzige Grundlage aller Erkenntniſs des Wirklichen und des Möglichen. Noch mehr! da die *Körperlichkeit*, die nach dieſem Syſtem das Weſen aller für ſich beſtehenden Dinge ausmacht, nur durch die Sinnlichkeit erkannt werden kann, ſo iſt ihnen die Sinnlichkeit die Erkenntniſsquelle nicht nur von den Beſchaffenheiten gewiſſer Dinge, ſondern von dem eigentlichen Weſen aller Dinge ſelbſt, und ſogar Verſtand und Vernunft ſind ihnen nichts als Modifikationen der Sinnlichkeit, wie dieſe, bloſses Empfindungsvermögen, nur mit dem Unterſchied, daſs Verſtand und Vernunft nichts als die *Uebereinſtimmung* und den *Widerſtreit* zwiſchen den Materialien der Sinnlichkeit *empfinden* können.

Die *Spiritualiſten* hingegen halten gerade das Gegentheil von der Sinnlichkeit. Ich ſpreche hier nicht von einzelnen ſpiritualiſtiſchen Sekten; nicht von den *Idealiſten*, die auſser einer bloſsen Ideen- oder Geiſterwelt nichts wirkliches zulaſſen, und der Sinnlichkeit alles Vermögen abſprechen, einen Stoff zu liefern, dem ein wirklicher Gegenſtand auſser der Vorſtellung entſpräche; nicht von den *Leibnitzianern*, welche in der ganzen Natur keine andern als einfache Subſtanzen annehmen, die Ausdehnung von einer verworrenen Vorſtellung der Aggregate jener unausgedehnten Subſtanzen ableiten, und die Sinnlichkeit im Grunde für eine bloſse Einſchränkung des Verſtandes halten. Ich nehme hier vielmehr alle Spiritualiſten überhaupt zuſammen. Sie mögen übrigens in ihren beſondern Meynungen noch ſo ſehr von einander abweichen, ſo ſind ſie doch hierüber unter ſich einig, daſs

daſs das *Weſen* der Dinge nur dem Verſtande und der Vernunft erkennbar ſey, daſs die Sinnlichkeit nicht einmal das Weſen der Körper ſelbſt anzugeben vermöge, und daſs alles, was ſie uns von dieſen ihren eigenthümlichen Objekten liefern könne, nichts weiter als zufällige, veränderliche, zur bloſſen Auſſenſeite gehörige Beſchaffenheiten wären.

Die Spiritualiſten ſind eben ſo wenig darüber einverſtanden, wohin ſie das Vermögen ſinnlicher Vorſtellungen verſetzen, als was ſie aus demſelben machen ſollen. Einige weiſen ihm ſeinen Sitz im Körper an, und halten es für ein bloſſes Vermögen der Organiſation Eindrücke zu empfangen, und der unkörperlichen Seele mitzutheilen. Andere ſuchen es in der Seele auf, und halten es für ein Vermögen der Seele, die in der Organiſation vorhandenen Eindrücke zu empfangen; und wieder andere endlich, in der Seele und im Körper zugleich, und halten es für das Vermögen von äuſſeren Gegenſtänden durch das Medium der Organiſation afficiert zu werden. Die erſten ſehen die Sinnlichkeit für nichts als die bloſſe Reitzbarkeit der Organiſation an, und ſprechen Sie der Seele ſchlechterdings ab, als eine Eigenſchaft, die nur Körpern zukäme, und der Natur eines einfachen Weſens widerſpräche; die andern erkennen ſie zwar für eine Beſchaffenheit der Seele, aber nur für eine zufällige und vorübergehende Beſchaffenheit, die das bloſſe Reſultat der Verbindung der Seele mit dem Körper wäre, und nur ſo lange, als dieſe, dauren könne; die letzten endlich glauben an der Sinnlichkeit eine bloſſe Einſchränkung der Seele durch den Körper entdeckt zu haben, wodurch ſie auf das Anſchauen ſo gemeiner und niedrig

drige, täuſchende Gegenſtände als die Sinnenweſen wären, beſchränkt würde, während ihre Denkkraft für das *Anſchauen* erhabnerer und würdigerer Gegenſtände beſtimmt wäre.

So verſchieden dachten, und denken die Spiritualiſten über die Natur der Sinnlichkeit. Der einzige Punkt, worüber ſie unter einander einig ſind, beſteht darin, daſs ſie *) die Seele *nur durch den organiſchen Körper* ſinnlicher Vorſtellungen fähig glauben, und folglich (ob zwar auf verſchiedene Art) die Sinnlichkeit von der Organiſation abhängen laſſen. Sie glauben dadurch die Unkörperlichkeit der Seele gerettet zu haben. Allein unglücklicher Weiſe geſtehen ihnen die *Materialiſten* jene Unentbehrlichkeit der Organiſation zu ſinnlichen Vorſtellungen nicht nur ein, ſondern beweiſen ſie mit noch ſtärkeren Gründen, und ſchlieſsen aus denſelben, indem ſie die ſinnlichen Vorſtellungen für die einzigen halten, denen reelle Gegenſtände entſprächen, daſs ohne Organiſation nicht nur kein Vorſtellungsvermögen überhaupt möglich, ſondern daſs jedes Vorſtellungsvermögen nur eine Eigenſchaft einer gewiſſen Organiſation ſey.

Eine natürliche Folge des *ganz verkehrten Ganges*, den man bisher bey der Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens genommen hat! Anſtatt daſs man geſucht hätte vorher darüber einig zu werden, was man unter Erkenntniſsvermögen und

*) Gewiſſe Idealiſten unter ihnen ausgenommen.

und Erkennbarkeit verſtünde, und dann erſt zu beſtimmen in wie ferne das Subjekt des Erkenntniſsvermögens (die Seele) erkennbar wäre; gieng man von dem als einfache oder zuſammengeſetzte Subſtanz angenommenen *Subjekte* aus, um aus den Begriffen, die man ſich von demſelben gemacht hatte, das Erkenntniſsvermögen zu beſtimmen; und ſo nahmen ſowohl die Materialiſten, als die Spiritualiſten, ihre *Dogmen* unter die *Principien* ihrer Unterſuchung über die Sinnlichkeit auf. Das Wort Seele hatte für dieſe Partheyen einen dreyfachen Sinn; indem ſie bald das bloſse Erkenntniſsvermögen allein, bald aber das Subjekt deſſelben allein, bald beyde zuſammengenommen darunter verſtanden; gleichwohl aber alle dieſe verſchiedenen Bedeutungen, ſo oft es zum Vortheil ihrer Hypotheſen erfordert wurde, untereinander verwirrten. So geſchah es, daſs ſie bald dasjenige, was bloſs vom Erkenntniſsvermögen gelten konnte, auf das Subjekt deſſelben, bald dasjenige, was ſie von dem letztern erwieſen zu haben glaubten, auf das erſtere übertrugen. Materialiſt und Spiritualiſt waren darüber einig, daſs dem Gemüthe nur durch Organiſation *Sinnlichkeit* zukäme. Da nun der eine das Subjekt des Gemüthes an dem organiſchen Körper ſelbſt entdeckt zu haben glaubte: ſo galt ihm dasjenige, was er vom Subjekte des Erkenntniſsvermögens angenommen hatte, auch vom Erkenntniſsvermögen ſelbſt, und er glaubte die Sinnlichkeit mache eben ſo gewiſs das *eigentliche Weſen* des Erkenntniſsvermögens, als die Organiſation das Weſen der Seele aus. Der Spiritualiſt hingegen, der das Subjekt des Erkenntniſsvermögens für unkörperlich erklärt hatte, übertrug

trug die Einfachheit des Subjektes auf das Erkenntnisvermögen, und behauptete daher, dieses bestünde eigentlich in dem blosen *Verstande*, dem Vermögen Einheit in das Mannigfaltige der Vorstellungen zu bringen, oder wie man sich gemeiniglich ausdrückte, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen; und so wie die Einfachheit das Wesen des Subjektes ausmache, so mache der Verstand das *Wesen* des Erkenntnisvermögens aus, dem die *Sinnlichkeit* nur *zufällig*, nur durch die Verbindung jenes einfachen Subjektes mit dem organischen Körper zukäme.

In beyden Fällen würden zwey wesentlich verschiedene Fragen verwechselt. Die Frage: worin besteht das Erkenntnisvermögen? mit der Frage: Was ist das Subjekt des Erkenntnisvermögens? (des Verstandes, der Sinnlichkeit?) Die erste Frage ist eigentlich *logisch*, und betrifft Gesetze, die nicht die Natur des Dinges, welches ein Erkenntnisvermögen hat, sondern die Natur des blosen Erkenntnisvermögens ausmachen; die Bedingungen, durch welche das Erkennen möglich ist, welche zusammengenommen das Erkenntnisvermögen heissen, und in dem Erkenntnisvermögen selbst *gegeben* seyn müssen. Die zweyte Frage hingegen ist eigentlich *metaphysisch*; sie betrifft Gesetze, welche die Natur eines wirklichen Dinges ausmachen sollen; Bedingungen, durch welche ein vom blosen Erkenntnisvermögen verschiedener Gegenstand möglich seyn soll, von dem es nur dann ausgemacht werden kann, ob und in wie ferne er erkennbar ist, wenn man *vorher* das blose Erkenntnisvermögen untersucht,

und die eigentlichen Gränzen deſſelben gefunden hat.

Durch eine Verwirrung der Begriffe, deren Möglichkeit vielleicht unſren ſpätern Nachkommen ſchwer zu begreifen ſeyn dürfte, hat man bisher weſentlich verſchiedene Gegenſtände der Unterſuchung verwechſelt, das vorſtellbare Erkenntnisvermögen mit dem nicht vorſtellbaren Subjekte deſſelben, Verſtand (Vermögen der Einheit in den Vorſtellungen) mit abſoluter Einheit (Einfachheit) des vorſtellenden Subjektes; Sinnlichkeit (Vermögen des Mannigfaltigen in der Vorſtellung) mit der Zuſammenſetzung (Ausdehnung) der Organiſation. So wurde dasjenige, was an ſich bloſs logiſches Geſetz des Erkennens iſt, zur metaphyſiſchen Eigenſchaft der erkennenden Subſtanz, das logiſche Geſetz der Verſtandeshandlung, zur metaphyſiſchen Beſchaffenheit des verſtändigen Subjektes; das logiſche Geſetz der Sinnlichkeit zur metaphyſiſchen Beſchaffenheit des unverſtändigen Subjektes, das mit dem verſtändigen verbunden wäre. Man bedachte nicht, daſs die ſtreitige Erkenntniſs dieſer problematiſchen Subſtanzen, der Einfachen und der Zuſammengeſetzten, von der Möglichkeit der Erkenntniſs überhaupt abhänge; daſs ein Erkenntnisvermögen *vor* jeder wirklichen Erkenntniſs daſeyn, und in demſelben die Bedingungen, welche zuſammengenommen die *Möglichkeit des Erkennens* ausmachen, gegeben ſeyn müſſen, und daſs ſich eben darum das Erkenntnisvermögen nicht von als wirklich Erkennbar angenommenen Dingen (Gegenſtänden des Erkenntnisvermögens), ſondern vielmehr die Erkennbarkeit der Dinge allein von dem Erkenntnisvermögen ableiten laſſe.

Man

Man that gerade das Gegentheil von dem was man hätte thun ſollen, indem man die Natur der Sinnlichkeit und des Verſtandes, von der Organiſation und der Seele ableitete, da man vielmehr die beyden letztern, in wie ferne ſie erkennbar, Gegenſtände des Erkenntniſsvermögens, ſeyn ſollen, mit einem Worte ihre *Erkennbarkeit* von dem Vermögen der Sinnlichkeit und des Verſtandes hätte ableiten müſſen.

Indem man das *Subjekt* des Erkenntniſsvermögens, (die Subſtanz der Seele) welches eben ſo wenig ſich ſelbſt zu erkennen, als das Auge ſich ſelbſt zu ſehen vermag, kennen zu lernen beſtrebt war, vernachläſsigte man eine Bekanntſchaft zu machen, die nicht nur an ſich möglich, ſondern auch, wenn unſer Philoſophieren kein Herumtappen unter Begriffen auf Gerathewohl, ſondern ein ſicherer, beſtimmter Fortſchritt des Geiſtes ſeyn ſoll, nothwendig iſt — nämlich die *Bekanntſchaft mit dem Erkenntniſsvermögen.* Je mehr man über denjenigen Theil des Erkenntniſsvermögens, der in dem *logiſchen Vermögen des Verſtandes und der Vernunft* beſteht, in der ganzen philoſophiſchen Welt einig war, deſto geneigter wurde man anzunehmen, daſs man das Erkenntniſsvermögen überhaupt kenne, wenigſtens daſs man ſich untereinander gar wohl verſtünde, wenn vom Erkenntniſsvermögen die Rede war. Nichts war natürlicher, als daſs man über die Begriffe des *logiſchen* Vermögens von Verſtand und Vernunft früher als über den Begriff der *Sinnlichkeit* einig werden muſste. Da Verſtand und Vernunft bey jeder Erkenntniſs der Sinnlichen ſowohl als der Ueberſinnlichen ihr logiſches Geſchäft verrichten müſſen; ſo muſste

jeder, der nur irgend einen Gegenſtand als erkannt, irgend ein Erkenntniſs überhaupt, annahm, die Unentbehrlichkeit des Verſtandes und der Vernunft einräumen; und dieſes *Einverſtändniſs über dieſe Unentbehrlichkeit* muſste zu einer allgemeinen gemeinſchaftlichen Unterſuchung der Funktionen führen, welche dem Verſtande und der Vernunft beym Erkennen überhaupt zukämen. Da man aber die Sinnlichkeit eigentlich nur bey *der ſinnlichen Erkenntniſs* beſchäftigt glaubte, ſo muſsten diejenigen Philoſophen, welche überſinnliche Gegenſtände zu erkennen meynten, und alſo ein überſinnliches Erkennen zuliefsen, nothwendiger Weiſe auf den Gedanken gerathen, daſs die Sinnlichkeit zur Erkenntniſs überhaupt entbehrlich wäre, kein logiſches *) Geſchäft beym Erkennen habe, und folglich keinen Theil des Erkenntniſsvermögens ausmache. Andere hingegen (die Materialiſten) welche bloſs ſinnliche Gegenſtände nicht nur für einzig erkennbar, ſondern ſogar für einzig möglich (denkbar) hielten, muſsten der Sinnlichkeit nicht nur Unentbehrlichkeit zu jeder Erkenntniſs überhaupt einräumen, ſondern dieſelbe ſo gar zur oberſten Bedingung alles Denkens, und zum Kriterium aller Möglichkeit erheben, ſie zum ganzen Erkenntniſs- und Vorſtellungsvermögen machen und ihr Verſtand und Vernunft als bloſse Modifikationen unterordnen.

Indem

*) Logiſch im ſtrengſten Sinne heiſst zwar nur was zum *Denken* gehört. Ich nehme es hier in einem weitern Sinne für alles, was zu der in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmten, Art und Weiſe des Erkennens gehört, für jedes *Geſetz* des Erkenntniſsvermögens; im Gegenſatze mit den Geſetzen der Gegenſtände des Erkenntniſsvermögens.

Digitized by Google

Indem nun die Sinnlichkeit auf dieſe Weiſe von der einen Parthey ganz von dem Erkenntnisvermögen ausgeſchloſſen, von der andern aber für das Erkenntnisvermögen ſelbſt angenommen wurde, hatten ſich dieſe beyden Partheyen ſelbſt allen Weg zur Unterſuchung der Sinnlichkeit im Verhältniſſe auf das Erkenntnisvermögen unmöglich gemacht, und es würde ohne die gegen die Grundſätze von beyden gerichteten Einwürfe der dogmatiſchen Skeptiker wohl nie zu dieſer Unterſuchung gekommen ſeyn *). Die bey ihrem Streit ſich ſelbſt überlaſſenen Spiritualiſten und Materialiſten würden ſich von dem Wege zu derſelben immer weiter entfernt haben, je länger ihr Streit gedauert haben würde. Wirklich haben es die *Eiferer* auf beyden

*) Sogar *Locke*, welcher ſo viel Vortreffliches von der Unentbehrlichkeit der Sinnlichkeit im menſchlichen Erkenntnisvermögen geſagt hat, und ſeinen Grundſätzen ſo weit getreu geblieben iſt, daſs er das Daſeyn eines Geiſtes für indemonſtrabel hält, weil ein Geiſt kein Gegenſtand der Sinnlichkeit wäre. (*Our ſenſes not being able to discover them, we want the means of knowing their particular exiſtences. We can no more know that there are finite ſpirits really exiſting by the Idea we have of ſuch beings in our minds, than by the Ideas any one has of fairies or centaurs, we can come to know that things anſwering thoſe Ideas do really exiſt. Eſſay concerning human Underſtanding V.* II. C. XI. §. 12.) Locke ſogar iſt keineswegs über den eigentlichen Antheil der Sinnlichkeit am Erkenntnisvermögen, ja! nicht einmal über die Unentbehrlichkeit derſelben zum Erkennen überhaupt mit ſich ſelbſt einig geworden, wie ſich in der Folge deutlich zeigen wird, und zum Theil ſchon daraus erhellen würde, daſs er das Daſeyn Gottes für *erkennbar* angab.

Digitized by Google

Seiten nicht dabey bewenden laſſen, daſs ſie der Sinnlichkeit beym Erkennen *nichts* oder — *Alles* einräumten: ſondern die einen gaben die Sinnlichkeit mit *Plato* für ein leidiges Hinderniſs der Erkenntniſs, eine nothwendige Quelle des Irrthums, eine bloſse Einſchränkung des Vorſtellungsvermögens aus; die andern aber erklärten mit *Epikur* jede Vorſtellung nur in ſo ferne für wahr, als ſie von dem ſinnlichen Eindrucke beſtätiget würde, und ſahen den reinen Verſtand für ein Unding, und die ihm eigenthümlichen Notionen für Blendwerke des Schulwitzes an.

2.

Was iſt unter Erkenntniſsvermögen zu verſtehen?

Daſs man über die Antwort auf dieſe Frage nicht einig iſt, erhellt ſchon aus der von mir beleuchteten ungeheuren Verſchiedenheit der Bedeutungen, die man bisher mit den Worten *Vernunft* und *Sinnlichkeit* zu verbinden gewohnt war. Kaum diejenigen, welche Sinnlichkeit und Vernunft in ihren Begriff des Erkenntniſsvermögens aufzunehmen ſchienen, und das Erkenntniſsvermögen, in das *ſinnliche* oder *Untere*, und in das *vernünftigere* oder *Obere* eintheilten, fanden es für nöthig, ſich ſelbſt zu fragen, oder zu erklären: *was ſie unter erkennen* verſtünden. Ich habe weder von dem unſterblichen *Leibnitz*, noch von ſeinen würdigen Anhängern *Wolf*, *Bilfinger*, *Baumgarten*, eine beſtimmte Erörterung hierüber auffinden können. Der letztere beginnt ſeine *Metaphyſik* mit folgender Definition: „Die Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft

ſchaft der erſten Erkenntniſsgründe der menſchlichen Erkenntniſs“ ohne ſich in dem ganzen Werke, in welchem er ſonſt mit Erklärungen ſo freygebig iſt, nicht einmal in denjenigen Theilen deſſelben, wo er vom Erkenntniſsvermögen handelt, auch nur ein Wörtchen darüber entfallen zu laſſen, was er unter dieſem *Vermögen* gedacht wiſſen wolle. Gleichwohl dürfte es äuſserſt ſchwer, ich wage es zu ſagen, unmöglich ſeyn, daſſelbe durch Vergleichung ſeiner einzelnen Aeuſserungen, und aus dem Zuſammenhang des Ganzen herauszubringen. Wo er ſich z. B. über den Unterſchied zwiſchen *ſinnlicher* und *verſtändiger Erkenntniſs* erklärt, den er in der bloſsen Undeutlichkeit der einen, und Deutlichkeit der andern, oder, wie er ſich ſelbſt ausdrückt, in *einem gröſsern und kleinern Grade der Erkenntniſs*, findet, ſpricht er in der Erörterung bloſs von *Vorſtellung*, die er mit der *Erkenntniſs* verwechſelt. Gleichwohl muſste *Baumgarten* einen Unterſchied zwiſchen *Erkenntniſs* und Vorſtellung angenommen haben. Aber welchen?

Locke hielt es keineswegs überflüſſig anzugeben, was er unter Erkenntniſs verſtünde. „Erkenntniſs“ ſagt er, „ſcheint mir nichts anderes zu ſeyn, als die Wahrnehmung des Zuſammenhangs und der Uebereinſtimmung, oder der Nichtübereinſtimmung und des Widerſtreits zwiſchen einigen (in der Aufſchrift am Rande heiſst es *zweyen*) unſrer Vorſtellungen *).“ Allein man darf ſich nicht

*) *Knowledge ſeems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement, or disagree-*

wundern, daſs dieſer Begriff der Erkenntniſs in der philoſophiſchen Welt keinen Eingang gefunden hat, da er äuſserſt mangelhaft und unbeſtimmt iſt, und mit den Bedingungen, die Locke ſelbſt zur Erkenntniſs als unentbehrlich feſtſetzt, durchaus nicht zuſammenſtimmt.

„Unſre Erkenntniſs, ſagt der ſcharfſinnige Den„ker *), iſt nur in ſo ferne reel, als zwiſchen un„ſren Vorſtellungen und der Realität der Dinge (den „Gegenſtänden) Uebereinſtimmung ſtatt findet.“ Dieſe Uebereinſtimmung iſt doch wohl bey *jeder* Erkenntniſs weſentlich, und eine Erkenntniſs die nicht in dieſem Sinne reell wäre, würde eben ſo viel ſeyn als eine Vorſtellung die nichts vorſtellt. Gleichwohl iſt gerade dieſe weſentliche Bedingung, durch welche Erkenntniſs zur Erkenntniſs wird, in der Lockiſchen Erklärung ganz übergangen. Sie ſpricht bloſs von Uebereinſtimmung zwiſchen Vorſtellungen; aber die Vorſtellungen ſind doch von ihren Gegenſtänden weſentlich unterſchieden. *Locke* erklärt ſich auch in der Folge ſelbſt, daſs er bey den Vorſtellungen, die er die *einfachen* nennt, dieſe Uebereinſtimmung mit dem was nicht Vorſtellung iſt vorausſetze. Dieſe Vorausſetzung iſt aber gerade dasjenige, worüber bey der Erklärung des Erkenntniſſes die Frage war, da ohne dem Bewuſstſeyn, daſs einer Vorſtellung ein Gegenſtand (etwas das nicht bloſse Vorſtellung iſt) entſpreche, eine Erkennt-

agreement and repugnance of any of our Ideas. V. II. B. IV. Ch. 1. Of Knowledge in General.

*) Ch. IV. Of the reality of human knowledge.

kenntniſs unmöglich reel, das heiſst, *keine Erkenntniſs* ſeyn würde.

Auch wird in der Lockiſchen Erklärung, die Erkenntniſs zur bloſsen Vorſtellung der logiſchen Funktionen des Urtheils und der Vernunftſchlüſſe gemacht, und folglich das Erkenntniſsvermögen mit demjenigen, was ſonſt Verſtand und Vernunft heiſst, verwechſelt. Wirklich war Locke durch dieſe Verwechslung genöthiget in der Folge von der *Vernunft* eine bloſse Beſchreibung zu geben, in welcher die eigentliche Funktion der Vernunft beym Erkennen überhaupt, von dem methodiſchen Verfahren derſelben bey der diſcurſiven Erkenntniſs, und wiſſenſchaftlicher Demonſtration, bald unterſchieden bald damit verwechſelt wird. Auch iſt es in der vortreflichen Erörterung über den Miſsbrauch des *Syllogismus*, in welche er ſich bey dieſer Gelegenheit einläſst, ſichtbar genug, daſs er die äuſsere Syllogiſtiſche Form, mit welcher der Schulwitz damals noch in den ſechszehn Schluſsformeln ſein Spiel trieb, nicht ganz von der innern Form des Vernunftſchluſſes ſelbſt, der eigenthümlichen Handlungsweiſe der Vernunft unterſchieden habe, die er um ſo leichter verkennen muſste, nachdem er das Bewuſstſeyn des Zuſammenhangs mehrerer Vorſtellungen, welches nur durch jene Handlungsweiſe der Vernunft möglich iſt, ſchon in ſeinen Begriff von Erkenntniſs aufgenommen hatte, und folglich, da er nachmals von der Vernunft insbeſondere zu ſprechen hatte, den Vernunftſchluſs unmöglich als das allgemeine und eigenthümliche Geſchäft, das die Vernunft beym Erkennen überhaupt habe, annehmen konnte. Er erklärte daher die Vernunft für die Fähigkeit, welche die Mittel Gewiſsheit und Wahrſchein-

ſcheinlichkeit zu entdecken ausfindig macht und richtig anwendet *).

Umſonſt habe ich bey ſo manchem Anhänger des unſterblichen Locke, umſonſt bey dem ſcharfſinnigen Eklektiker *Plattner*, umſonſt bey *Logikern* von Profeſſion, z. B. dem verdienſtvollen *Reimarus* nach einer ausdrücklichen Erklärung der *Erkenntniſs* geſucht. Ich fand wohl bey einer aufmerkſamen in dieſer Abſicht vorgenommenen Lektüre, das Wort *Erkenntniſs* bald für Ueberzeugung, bald für Gewiſsheit, bald für Wiſſenſchaft, u. ſ. w. gebraucht; fand daſs der Begriff, den ſie bey anderen Gelegenheiten damit verbanden, bald auf Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit eines Urtheils; bald auf gedachte Nothwendigkeit einer Vorſtellung, bald auf Beziehung der Vorſtellung auf einen Gegenſtand hinwies; aber ich fand auch, daſs der Gebrauch, den ſie ſowohl von dem Worte, als jenen Begriffen machten, wenn von Erkenntniſs der Wahrheit, von Erkenntniſs einer Vorſtellung, von Erkenntniſs eines Dinges das nicht Vorſtellung ſeyn ſollte, die Rede war, nie mit ſich ſelbſt zuſammen ſtimmte, ſich willkührlich veränderte, mit einem Worte, daſs die vorzüglichſten mir bekannten philoſophiſchen Schriftſteller über die Bedeutung des Wortes Erkenntniſs weder unter einander, noch mit ſich ſelbſt einig ſind.

§. V.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich ſich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntniſs-

*) *The faculty which finds out the means and rightly applies them to discover certainty, and probability, is that which we call reaſon.*

niſsvermögens zu vereinigen, ſo lange man über das Weſen des *Vorſtellungsvermögens* verſchieden denkt.

Man nehme was immer für einen Begriff der Erkenntniſs an: ſo ſetzt er den Begriff der Vorſtellung voraus. Nicht jede Vorſtellung iſt Erkenntniſs, aber jede Erkenntniſs iſt Vorſtellung. Iſt alſo aus dem Begriffe der Vorſtellung ein demſelben weſentliches Merkmal weggelaſſen, oder in denſelben ein fremdes, oder gar widerſprechendes aufgenommen, ſo iſt auch der Begriff der Erkenntniſs, in einem ſeiner Hauptmerkmale (nämlich der *Vorſtellung*) unrichtig. Und wenn zwey über das, was unter Erkenntniſsvermögen zu verſtehen ſey mit einander diſputiren; ſo darf nur der eine in ſeinem Begriffe von der Vorſtellung ein weſentliches Merkmal überſehen, oder ein fremdes aufgenommen haben (ohne daſs es beyde, die nur an die Erkenntniſs nicht an die Vorſtellung ausdrücklich denken, gewahr werden), und ſie werden in Ewigkeit über den Begriff der Erkenntniſs uneinig bleiben.

Geſetzt, man vereinigte ſich auch über folgende Definition der Erkenntniſs: Sie iſt das Bewuſstſeyn der Beziehung einer *Vorſtellung* auf ein beſtimmtes etwas, von ihr verſchiedenes, welches *Gegenſtand* heiſst: ſo würde dieſe Vereinigung ſo gut als keine ſeyn; ſie würde nur eine bloſse Formel, die jeder nach ſeinem Sinne verſtehen kann, betreffen; wenn man nicht über den Begriff der *Vorſtellung* und zumal über dasjenige Merkmal, *welches denſelben von dem Begriffe des Gegenſtandes* unterſcheidet, einig wäre. Ohne ſich über dieſes

Merk-

Merkmal vereiniget zu haben, würde alle Uebereinſtimmung über den Unterſchied zwiſchen Erkenntniſs und bloſser Vorſtellung unmöglich ſeyn.

Alles, was erkennbar ſeyn ſoll, muſs vorſtellbar ſeyn, obwohl nicht alles Vorſtellbare darum auch erkennbar iſt, weil ſonſt jede Vorſtellung eine Erſienntniſs ſeyn würde. Die Vorſtellbarkeit oder die Möglichkeit der Vorſtellung wird durch das Vorſtellungsvermögen allein beſtimmt. Das letztere muſs alſo vor allen Dingen unterſucht werden.

Die Vorſtellung iſt das *einzige* über deſſen Wirklichkeit *alle* Philoſophen einig ſind. Wenigſtens wenn es überhaupt etwas giebt, worüber man in der philoſophiſchen Welt einig iſt, ſo iſt es die Vorſtellung; kein Idealiſt, kein Egoiſt, kein dogmatiſcher Skeptiker kann das Daſeyn der Vorſtellung läugnen. Wer aber eine Vorſtellung zugiebt, muſs auch ein Vorſtellungsvermögen zugeben, das heiſst dasjenige, ohne welches ſich keine Vorſtellung denken läſst. Sobald man nun über dieſes einig geworden iſt, hat man ſich in den Beſitz eines allgemeingültigen Princips geſetzt, aus welchem ſich in der Folge die Gränzen des Erkenntniſsvermögens, und die Möglichkeit allgemeingeltender Erkenntniſsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, ſo wie allgemeingeltender erſter Grundſätze der Moral und des Naturrechts beſtimmen laſſen müſſen, wenn ſie anders beſtimmbar ſind.

Un-

Digitized by Google

Ungeachtet die *Vorstellung* von allen zugegeben wird, und jeder Philosoph einen Begriff von Vorstellung hat, so ist doch dieser Begriff nicht bey allen ebenderselbe, nicht bey allen gleich vollständig, gleich rein, gleich richtig. Man ist sogar über seine wesentlichsten Merkmale uneinig, wie sich zum Theil aus der Uneinigkeit über die Erkenntnifs schliefsen läfst, zum Theil im folgenden, wie ich hoffe, zu jedermanns Ueberzeugung dargethan werden soll. Sollte das Mifsverständnifs, welches dieser Uneinigkeit zum Grunde liegt, nicht gehoben werden können? Der Versuche, die sich mit der Untersuchung des Begriffes der Vorstellung beschäfftiget haben, sind noch nicht so viele gemacht worden, dafs man darum von einem neuen Versuche weniger hoffen dürfte.

Der Begriff des Vorstellungsvermögens führt unter andern auch diese Bequemlichkeit mit sich, dafs er sich, wenn einmal sein wesentliches Merkmal gefunden ist, sehr leicht allgemeingültig erschöpfen läfst, das heifst, dafs sich mit ihm eine Zergliederung vornehmen läfst, bey der man darüber einig werden kann, dafs man sich *aller* seiner vorstellbaren Merkmale bemächtiget habe, und keines übrig sey, welches durch einen unentwickelten und unbestimmten Begriff Keim oder Veranlassung künftiger Mifsverständnisse seyn könnte. Denn ist man bey der Untersuchung des Begriffs des Vorstellungsvermögens glücklich genug gewesen, das Wesentliche, das Haupt-Merkmal desselben entdeckt zu haben, so hat man in demselben zugleich das Merkmal und Kriterium der *Vorstellbarkeit* gefunden, aus welchem sich die Gränze aller

weite-

weiteren Zergliederung, an dem *Nichtvorſtellbaren* leicht beſtimmen läſst. Es kann dann ohne viele Mühe gezeigt werden, was und in wie ferne etwas, das zum Begriff der Vorſtellung gehört, *vorſtellbar* iſt oder nicht.

Digitized by Google

ZWEYTES BUCH.

THEORIE

DES

VORSTELLUNGSVERMÖGENS

ÜBERHAUPT.

Since the mind in all its thoughts and reaſonings hath no other *immediate* objet but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident that our Knowledge is only converſant about them.

Locke's Eſſay B. IV. Ch. 1.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweytes Buch.

Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt.

§. VI.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner weiteren Bedeutung alles zuſammen, was zunächſt zu den Bedingungen der Vorſtellung gehört.

Dieſer Paragraph ſoll nichts als die ***weitere Bedeutung*** des Wortes Vorſtellungsvermögen ausdrücken, d. i. diejenige, über welche ***alle*** philoſophiſchen Partheyen nur darum und nur in ſo ferne einig ſind, weil und in wie ferne dieſelbe, alle, jeder Parthey und jedem Anhänger derſelben ***eigenthümlichen*** Bedeutungen umfaſst, und auf jede beſondere Meynung vom Vorſtellungsvermögen paſst. Ich lege hier nicht den beſtimmten, ſondern nur den beſtimmbaren Begriff vor, und ziehe die äuſſerſte Gränzlinie um das mir und allen denen, die etwas bey dem Worte Vorſtellungsvermögen denken, gemeinſchaftliche Feld der Unterſuchung.

Dieſes Feld ſchlieſst alſo denjenigen ein, der unter Vorſtellungsvermögen die *Seele* ſelbſt, oder die *vorſtellende Kraft*, oder auch nur das *Vermögen* dieſer Kraft denkt; denjenigen, der das Vorſtellungsvermögen für ein Reſultat von dem Vermögen der Organiſation, und einer einfachen geiſtigen Subſtanz hält, oder aber für ein Vermögen der Organiſation allein; oder eines unkörperlichen Weſens allein; denjenigen, der ſich die Vorſtellung nicht ohne phyſiſche Einwirkung der Dinge auſser der Seele auf die Seele denken kann, und der folglich das Vermögen der Auſſendinge auf die Seele zu wirken, in ſeinen Begriff vom Vorſtellungsvermögen mit aufnimmt; mit einem Worte jeden, der ſich den Inbegriff desjenigen (ſey es was immer) denkt, wodurch die Vorſtellung *zunächſt* möglich wird.

So ausgemacht es auch den meiſten meiner Leſer ſcheinen wird, daſs zum Vorſtellungsvermögen, wenigſtens in dieſer weiteren Bedeutung, der *organiſche Körper*, und die ſogenannten äuſſeren und inneren ſinnlichen Werkzeuge gezählt werden müſſen — welche dem Zeugniſſe der Erfahrung gemäſs die Kanäle ſind, durch die von den Gegenſtänden *auſſer uns* der *Stoff* zu den Vorſtellungen dieſer Gegenſtände geliefert wird — ſo wenig iſt man in der philoſophiſchen Welt hierüber einig.

Es giebt nämlich *Idealiſten*, welche jenes Zeugniſs der Erfahrung geradezu für eine Täuſchung, und *Skeptiker*, welche daſſelbe für unzuverläſsig erklären. Die Einen glauben zu wiſſen, daſs es keine Körper geben könne, und daſs unſre Organiſation ſelbſt nur eine *bloſſe Vorſtellung* ſey; die andern aber — daſs man ſich durchaus nicht überzeugen könne,

könne, woher unſre Vorſtellungen kommen; indem ſogar die Uebereinſtimmung derſelben mit ihren Gegenſtänden unausgemacht ſey, und ewig unausgemacht bleiben müſſe.

Die *Materialiſten*, welche allen Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden Subjekte und der Organiſation läugnen, ſind freylich über die Unentbehrlichkeit der letztern zur Vorſtellung unter ſich einig: denn ſie halten das Vorſtellungsvermögen für nichts als eine Beſchaffenheit, Eigenſchaft, Kraft gewiſſer Organiſationen.

Wenn im Gegentheile die *Dualiſten* einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden Subjekte, das ſie Seele, und der Organiſation, die ſie Leib nennen, annehmen, und den Leib für ein *bloſſes Inſtrument* der Seele gelten laſſen; ſo ſind ſie doch hierüber unter ſich uneinig, ob ſie dieſes Inſtrument *zu allen*, oder nur zu einer *gewiſſen Art* von Vorſtellungen, nämlich den ſogenannten *ſinnlichen* allein für unentbehrlich halten; und folglich ob ſie die Organiſation in den Begriff des Vorſtellungsvermögens überhaupt, oder *nur* in den Begriff des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens allein aufnehmen ſollen.

Diejenigen, welche die Unſterblichkeit der Seele aus der Natur derſelben zu beweiſen unternehmen, ſehen ſich durch die Hinfälligkeit des organiſchen Körpers genöthiget, entweder die Unentbehrlichkeit der Organiſation überhaupt zu läugnen, oder der Seele einen feineren nach dem Tode fortdaurenden Körper beyzulegen. Zu einem von beyden müſſen ſich die *Spiritualiſten* bekennen, welche das Vorſtellungsvermögen für eine Kraft eines un-

körperlichen einfachen Wesens halten, die nach einigen *alle*, nach andern aber nur die *übersinnlichen* Vorstellungen nicht durch Eindruck von aussen erhält, sondern aus ihren eigenen Anlagen entwickelt; und nach einigen des Körpers, von dem sie blosse *Einschränkung* in ihren Handlungen erfährt, gar nicht bedarf, nach andern aber durch ihn nur für die Zeit dieses Lebens den Stoff erhält, den sie zu ihren Vorstellungen verarbeitet.

Da es also in der philosophischen Welt noch *keineswegs ausgemacht* ist, ob, und in wie ferne die Organisation zu den Bedingungen der Vorstellung überhaupt gehöre; die Theorie des Vorstellungsvermögens aber keine andere als *allgemeingeltende* Prämissen zulässt: so darf hier die Unentbehrlichkeit der Organisation zur Vorstellung weder behauptet noch geläugnet werden; sie muss einstweilen dahingestellt bleiben, und darf so wenig als ihr Gegentheil, schlechterdings nicht in denjenigen Begriff des Vorstellungsvermögens hineingezogen werden, der die *Grundlage* unsrer Theorie ausmachen soll, und der in dieser Eigenschaft durchaus nichts enthalten darf, worüber nicht alle denkende Köpfe unter sich einig sind, sobald sie daran erinnert werden.

Dass es einen solchen Begriff vom Vorstellungsvermögen wirklich gebe, beweiset selbst die Streitfrage: ob die Organisation zum Vorstellungsvermögen gehöre oder nicht? Sie wäre an sich unmöglich, wenn die Organisation ein so wesentlicher Bestandtheil des blossen Begriffes vom Vorstellungsvermögen wäre, dass dieser ohne jenes Merkmal gar nicht gedacht werden könnte. Aller Streit würde hier unmöglich seyn, wenn nicht die Partheyen,

wäre

wäre es auch nur durch eine ſtillſchweigende Uebereinkunft, auch ohne es ſelbſt beſtimmt zu wiſſen, über etwas einig wären, das ſie Vorſtellungsvermögen nennen, und das ſie von dem andern Etwas, worüber ſie nicht einig ſind, nämlich der Organiſation unterſcheiden. Sie mögen das Vorſtellungsvermögen in der bloſſen Organiſation allein, oder in einer von der Organiſation verſchiedenen einfachen Subſtanz allein, oder in beyden zuſammengenommen aufſuchen: ſo iſt es doch nur immer ein und eben daſſelbe *Vermögen*, das ſie aus verſchiedenen Quellen ableiten; ein und eben daſſelbe beſtimmte logiſche Subjekt, das ſie, weil kein Subjekt anders, als durch ein Prädikat beſtimmbar iſt, durch ein gemeinſchaftliches Prädikat denken müſſen, wenn ſie unter ſich ausmachen wollen, ob ein anderes Prädikat (die Unentbehrlichkeit der Organiſation) damit verknüpft werden müſſe oder nicht. Um dieſes gemeinſchaftliche Prädikat, oder den Inbegriff ſolcher Prädikate, ausfindig zu machen, müſſen wir den oben aufgeſtellten ziemlich unbeſtimmten und in ſeinen Merkmalen vieldeutigen Begriff näher zu beſtimmen ſuchen.

Es giebt *äuſſere* und *innere Bedingungen* der Vorſtellung. *Aeuſſere*, die auſſer der Vorſtellung ſelbſt vorkommen, von ihr nothwendig *unterſchieden* werden müſſen, aber gleichwohl als nothwendige Bedingungen mit ihr verknüpft ſind. *Innere*, die in der Vorſtellung ſelbſt vorkommen müſſen, weſentliche Beſtandtheile derſelben ausmachen, und nicht von ihr unterſchieden werden können, ohne ſie ſelbſt aufzuheben. So ſind z. B. die Aeltern, *äuſſere*, Gemüth und Körper aber *innere* Bedingungen eines *Menſchen*. Doch was bedarf es

hier eines erläuternden Beyſpiels; da die Unterſcheidung zwiſchen äuſsern und innern Bedingungen der Vorſtellung, wie man bald ſehen wird, unter die äuſserſt wenigen Punkte gehört, worüber alle denkenden Köpfe einverſtanden ſind. Das Merkmal des Begriffes der Vorſtellung, das die *Grundlage* meiner Theorie abgeben ſoll, liefert der folgende Paragraph.

§. VII.

Man iſt, durch das *Bewuſstſeyn* genöthiget, darüber einig, daſs zu jeder Vorſtellung ein vorſtellendes Subjekt, und ein vorgeſtelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorſtellung* zu der ſie gehören, *unterſchieden* werden müſſen.

Ungeachtet beynahe buchſtäblich wahr iſt, was *Cicero* von den *Liebhabern der Weisheit* irgendwo ſagt: „Kein Kranker habe etwas ſo tolles geträumt, das nicht irgend ein Philoſoph wachend behauptet hätte;“ ſo zweifle ich doch, ob es irgend einem Sophiſten älterer und neuerer Zeiten je eingefallen iſt, eine Vorſtellung ohne Subjekt und Objekt anzunehmen, und ſich der Unterſcheidung zwiſchen dieſen drey weſentlich verſchiedenen, und innigſt verknüpften Dingen erwehren zu wollen. Er hätte das *Bewuſstſeyn* läugnen oder vielmehr verloren haben müſſen. Man iſt ſich ſeiner Selbſt, ſeines *Ichs*, nur durch die Vorſtellung bewuſst, die man von ſeinem Selbſt, dem *Subjekte* unterſcheidet, das man ſo wenig als die Vorſtellung ſelbſt läugnen kann, und man iſt ſich ſeiner *Vorſtellung* nur durch dasjenige bewuſst, was durch ſie *vorgeſtellt* wird, und was man von ihr ſelbſt unterſcheidet, gleichwohl aber ſo wenig als ſie ſelbſt läugnen kann.

Sollte

Sollte es je im Ernſte *Egoiſten*, d. h. Philoſophen gegeben haben, die das Daſeyn aller Gegenſtände auſser ihrem Ich geläugnet haben; ſo wären doch auch dieſe durch das unläugbare, unwiderſprechliche, allen Sophiſtereyen Trotz biethende Bewuſstſeyn gedrungen gewesen, nicht nur ihr vorſtellendes *Ich* von den Vorſtellungen deſſelben, ſondern auch von jeder dieſer Vorſtellungen ein gewiſſes Etwas, das durch dieſelben *vorgeſtellt* wird, zu unterſcheiden, ein Etwas, das ſie mit uns andern Gegenſtand nennen, oder mit dem Prädikate des *Vorgeſtellten* bezeichnen müſſen, wenn ſie von uns andern verſtanden werden wollen. Sey es, das der Egoiſt dieſes Etwas ſelbſt wieder für eine Vorſtellung halte; ſo muſs er doch dieſe vorgeſtellte Vorſtellung von der in welcher ſie vorgeſtellt wird, unterſcheiden, und ſich ſelbſt eingeſtehen, daſs er zwey ſehr verſchiedene Vorſtellungen habe, wenn er ſich den *Gegenſtand* einer Vorſtellung, und die *bloſse Vorſtellung* dieſes Gegenſtandes denkt, und daſs es keineswegs auf ihn ankomme, dieſen Unterſchied aufzuheben.

Da hier nicht behauptet wird, *daſs* und *wie* die Gegenſtände *auſser dem Gemüthe* vorhanden ſind, ſondern nur, daſs ſie von den *bloſsen* Vorſtellungen unterſchieden werden müſſen: ſo habe ichs hier eben ſo wenig mit den *Idealiſten* und den *Skeptikern* aufzunehmen; und da ich bloſs den im *Bewuſstſeyn* ſelbſt vorkommenden Unterſchied zugegeben wiſſen will, ohne mich auf den auſser dem Bewuſstſeyn gelegenen Grund derſelben einzulaſſen: ſo komme ich mit keiner Parthey, was ſie auch immer für einen Namen haben mag, ins Gedränge. Keine behauptet, daſs das, was vorſtellt, und das,

was vorgeſtellt wird *Nichts* ſey; und daſs das Etwas, welches vorſtellt, und das Etwas, welches vorgeſtellt wird, von der *bloſſen Vorſtellung* nicht zu unterſcheiden ſey.

Da nun das vorſtellende Subjekt und das vorgeſtellte Objekt von der Vorſtellung, zu welcher ſie gehören, nicht nur unterſchieden werden können, ſondern auch müſſen: ſo machen ſie keine Beſtandtheile der Vorſtellung ſelbſt aus, und gehören bloſs zu den *äuſſeren Bedingungen* der Vorſtellung, und müſſen aus dem Begriffe der *Inneren* zur *bloſſen* Vorſtellung allein gehörigen, und dieſelbe ausmachenden Bedingungen ſorgfältig weggelaſſen werden.

Und ſo hätten wir denn durch die bloſſe Hinwegräumung desjenigen, was nicht hineingehört, den Begriff des Vorſtellungsvermögens näher beſtimmt, und dadurch den Begriff des Vorſtellungsvermögens im engeren Sinne oder des *bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt* erhalten.

§. VIII.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner *engeren* Bedeutung nur dasjenige zuſammen, was zu den *inneren* Bedingungen der Vorſtellung allein gehört, und ſchlieſst folglich ſowohl die vorgeſtellten *Objekte* als das vorſtellende *Subjekt*, als *äuſſere* Bedingungen, aus.

„Zur bloſſen Vorſtellung gehört die vorſtellende *Kraft* der einfachen denkenden Subſtanz," höre ich hier den *Spiritualiſten* — „die vorſtellende Kraft einer

einer gewiſſen Organiſation" — den *Materialiſten* „die vorſtellende Kraft iſt das bloſſe Reſultat der Kräfte der einfachen Subſtanz und der Organiſation" — den *Dualiſten* mir in die Rede fallen. Meine Herrn! auch in dieſem Paragraph begehre ich keineswegs zu läugnen, was ſie behaupten. Ich erſuche ſie nur, mit dem Beſtehen auf ihren beſondern Meynungen über die Natur der vorſtellenden *Kraft* ſo lange inne zu halten, bis wir den Verſuch miteinander gemacht haben, über den Begriff des bloſſen Vorſtellungsvermögens einig zu werden. Ich habe meine guten Gründe, warum ich mich des Ausdrucks *vorſtellender Kraft* nicht gerne bediene. Ich unterſuche hier den Begriff des *Vorſtellungsvermögens;* und weiſs, daſs man ſich unter *Kraft*, wenigſtens gemeiniglich, das Vermögen mit dem *Subjekte* deſſelben zuſammen genommen, die vorſtellende *Subſtanz* denkt. Man hat ja lange genug, und allgemein genug verſucht das Vorſtellungsvermögen durch die vorſtellende Kraft kennen zu lernen; warum ſoll mir nicht einmal der Verſuch vergönnt ſeyn, die Kraft, durch das Vermögen zu beſtimmen; wo ich dann ohne einen Cirkel zu machen, die *Kraft* keineswegs in den Begriff des Vermögens aufnehmen darf. Jede Kraft äuſſert ihr thätiges und leidendes *Vermögen* nur an ihren Wirkungen; und es iſt kein anderer Weg eine Kraft kennen zu lernen, als daſs man an den Wirkungen dasjenige ausfindig zu machen ſucht, wodurch ſie zunächſt möglich wurden, das heiſst, das *Vermögen* der Kraft. Die vorſtellende Kraft iſt nur durch ihre Wirkung, die *Vorſtellung*, erkennbar. Wir wollen alſo fürs erſte nicht ſie ſelbſt, ſondern nur dasjenige von ihr unterſuchen, was in ihrer Wirkung der *bloſſen Vorſtellung*

Digitized by Google

ſtellung ſelbſt vorkommt. Nicht *ſie ſelbſt*, das wirkende Subjekt, ſondern nur ihr Vermögen, oder vielmehr Merkmale ihres Vermögens, können in ihrer Wirkung, der Vorſtellung, vorkommen. Gelingt es uns, dieſes bloſse Vermögen aus der *Vorſtellung* zu entwickeln, ſo haben wir auch die Kraft, in wie weit ſie erkennbar iſt, kennen gelernt.

Durch dieſe Beſtimmung des Begriffes von Vorſtellungsvermögen im engern Sinne des Wortes, werden aus unſrer Unterſuchung, die nunmehr das *bloſse* Vorſtellungsvermögen allein betrifft, die Fragen über die Natur des vorſtellenden Subjektes, oder der Seele, und der vorgeſtellten Objekte, oder der Dinge auſser uns, ausgeſchloſſen, welche ſich bisher immer in jene Unterſuchung eingeſchlichen, und das Ziel derſelben verrückt haben. So nahe auch den Philoſophen die Unterſcheidung zwiſchen den *äuſſern* und *innern* Bedingungen der Vorſtellung durch das Bewuſstſeyn gelegt wurde, ſo allgemein wurde ſie von ihnen bisher vernachläſsiget, und es iſt ihnen nie eingefallen, (den meiſten unter ihnen ſogar iſt es noch unbegreiflich) daſs bey der Unterſuchung des bloſsen Vorſtellungsvermögens, weder von dem vorſtellenden Subjekte noch von den vorgeſtellten Objekten die Rede ſeyn dürfe. Die Frage: Worin beſteht das Vorſtellungsvermögen, wurde daher mit den von ihr ſo ganz verſchiedenen Fragen: Worin beſteht das Vorſtellende in uns? und, wie wirkt die vorſtellende Kraft? verwechſelt, oder vielmehr über dem fruchtloſen Beſtreben, die letztere zu beantworten ganz übergangen. *Vorſtellen*, behauptete der eine Philoſoph, iſt das Reſultat von der Zuſammenwirkung einer Einfachen Subſtanz (der Seele) mit einem

einem organiſchen Körper; die Seele iſt alſo ſo wenig ohne Leib, als dieſer ohne jene der Vorſtellung fähig. *Denken*, ſagt der andere, kann nur die Wirkung eines unkörperlichen Weſens ſeyn, und da bey allen Vorſtellungen mehr oder weniger gedacht wird, ſo iſt das Vorſtellungsvermögen ein Vermögen eines *Geiſtes*. *Empfinden*, erwiederte ein dritter, iſt nur einem organiſchen Körper möglich; und da ſich alle Vorſtellungen auf Empfindungen zurückführen laſſen, ſo iſt das Vorſtellungsvermögen ein Vermögen einer gewiſſen Organiſation. Hierdurch wurden alle Unterſuchungen über das Vorſtellungsvermögen mehr oder weniger polemiſch, und die im Tumulte des Kampfes erregten Staubwolken entzogen den Gegenſtand, von dem eigentlich die Frage ſeyn ſollte, gewöhnlich aus den Augen der Kämpfer. Man hatte noch nicht unter ſich ausgemacht, was man unter *vorſtellen*, *empfinden*, *denken* verſtehe, und wollte dafür die *Urſache* des Vorſtellens, Empfindens, Denkens erforſchen. Man erwartete von der Unterſuchung der vorſtellenden Kraft den Aufſchluſs darüber, was man ſich unter einer Vorſtellung zu denken hätte, und ſuchte von dem vorſtellenden Subjekte, und zuweilen auch von den vorgeſtellten Objekte zu lernen, was die bloſſe Vorſtellung ſey.

Es bedarf keiner tiefſinnigen Betrachtungen, um die Wichtigkeit der von uns feſtgeſetzten Unterſcheidung zwiſchen dem Vorſtellungsvermögen in weiterer und engerer Bedeutung, oder welches eben ſo viel heiſst, der Unterſcheidung zwiſchen den Vorſtellungsvermögen, wobey die Seele ſelbſt und die auf ſie einwirkende Kraft der Auſſendinge gedacht wird; und dem *bloſſen Vorſtellungsvermögen*

mögen, wo beydes ausgeſchloſſen bleibt, in einem auffallenden Lichte gewahr zu werden. Wir kennen die Objekte auſſer uns, und ſelbſt das Vorſtellende in uns, *nur durch die Vorſtellungen*, die wir von ihnen haben und die wir von ihnen ſelbſt unterſcheiden müſſen. Die vorgeſtellten Dinge auſſer uns, und unſre Seele ſind nicht die Vorſtellungen ſelbſt, die wir von ihnen haben, und unſer Bewuſstſeyn muſs allen Verſuch, das *Vorgeſtellte* für die *bloſſe Vorſtellung*, und dieſe für das *Vorſtellende* zu *ſubſtituiren* ganz unmöglich machen. So lange wir alſo nicht beſtimmt wiſſen, was zur Vorſtellung, in wie ferne ſie *bloſſe Vorſtellung* iſt, gehört: ſo lange müſſen wir dasjenige, was nur der bloſſen Vorſtellung zukömmt, theils auf die vorgeſtellten Gegenſtände, theils auf das vorſtellende Subjekt übertragen, die Prädikate, die ſo verſchiedenen Dingen als da ſind die Vorſtellung, das Vorſtellende, und das Vorgeſtellte zukommen, unter einander verwirren, und folglich Sachen mit Vorſtellungen und dieſe mit jenen verwechſeln, woraus nothwendig Miſsverſtändniſs, Mangel allgemeingültiger Grundſätze, und unauflösliche Verwirrung aller philoſophiſchen Notionen entſpringen muſs. Es wird ſich in der Folge immer augenſcheinlicher zeigen, wie ſehr dieſs bisher der Fall war. Man miſchte in die Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens, die derſelben fremden Probleme von dem vorſtellenden Weſen oder der Seele, und den Gegenſtänden auſſer der Seele ein, ungeachtet man durch ſein Bewuſstſeyn gedrungen war, einzugeſtehen, daſs ſich von allen dieſen Dingen *nur durch die Vorſtellungen* etwas wiſſen lieſse, die man von ihnen habe, aber von ihnen ſelbſt unterſcheiden müſſe. Man vergaſs dieſes Unterſchiedes

ſchiedes gerade in demjenigen Momente, wo man ihn am meiſten vor Augen haben ſollte; indem *er* allein bey der Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens die Frage hätte veranlaſſen können und müſſen: Was gehört denn zur Vorſtellung in wie ferne dieſelbe nichts als *bloſſe Vorſtellung* iſt; und in dieſer Eigenſchaft ſowohl von den vorgeſtellten Objekten, als dem vorſtellenden Subjekte unterſchieden werden muſs? d. h. Worin beſteht das bloſſe Vorſtellungsvermögen, das Vorſtellungsvermögen im engern Sinne? — Das vorſtellende Subjekt, und ſeine Kraft, und die Mitwirkung der vorgeſtellten Objekte, welche alle ich nur durch Vorſtellungen zu kennen vermag, d. h. das Vorſtellungsvermögen im weitern Sinne, und was zu ihm gehört, mag beſtehen, worin es wolle; die vorſtellende *Kraft* mag ein Geiſt, oder ein Körper, oder ein Reſultat von beyden ſeyn; dieſs alles bleibt einſtweilen dahin geſtellt, indem ich die Frage beantworte: was iſt unter dem bloſſen Vorſtellungsvermögen, durch welches allein Vorſtellung von der Seele und von Auſſendingen möglich iſt, zu verſtehen?

Ich erinnere hier den *Idealiſten* und den *dogmatiſchen Skeptiker*, daſs ich bey meiner Unterſcheidung zwiſchen Vorſtellung, dem Vorſtellenden und dem Vorgeſtellten, die ſie mir in Kraft ihres Bewuſstſeyns einräumen müſſen, keineswegs den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper, ja auch ſogar den Unterſchied zwiſchen den vorſtellenden Subjekte und allen ſogenannten Gegenſtänden auſſer uns, weder behaupte noch läugne, und daſs ich hier folglich nichts aufſtelle, was mir dieſe Sekten ihren Syſtemen zufolge nicht eingeſtehen könnten.

Aber

„Aber wie? höre ich hier einem unsrer Empiriker mir einwenden, heisst dies nicht den Vorstellungen diejenige Wirklichkeit einräumen, die man von den *Sachen* dahingestellt seyn läßt?“ Nicht doch! Mein dahingestellt seyn lassen ist kein dogmatischer Zweifel, und nimmt keineswegs den Unterschied zwischen Seele und Körper oder auch die Wirklichkeit der Dinge ausser uns in Anspruch. — Ich enthalte mich nur so lange alles Behauptens, bis ich mit meinen Lesern über Principien einig geworden bin, wo sich dann zeigen wird, dass ich den sogenannten *Sachen* eben so wenig blos *ideale*, als den *Vorstellungen reale Wirklichkeit* beylege, wie man den missverstandenen Verfasser der Kritik der Vernunft so oft beschuldiget hat.

Spinoza hebt den Unterschied zwischen dem vorstellenden und den vorgestellten Dingen in so ferne auf, als er nur eine *einzige Substanz* zuläßt; *Leibnitz* und die *Dualisten* glaubten diesen Unterschied *zu erkennen*. Der Erste versuchte ihn durch die Annehmung *verschiedener Arten*, einer einzigen Gattung von Substanzen (der Einfachen nämlich) — die letztern versuchten ihn durch *zwey verschiedene Gattungen* von Substanzen (einfache und zusammengesetzte) zu erklären. Der Streit dieser drey verschiedenen Partheyen sowohl unter einander als mit den *dogmatischen Skeptikern*, welche die Behauptungen einer jeden derselben in Anspruch nehmen, ist nichts weniger als entschieden. Es wird sich aber in der Folge ergeben, *wie* dieser ganze Streit auf immer wegfallen müsse, wenn man die Streitfrage selbst bey der Untersuchung des blossen Vorstellungsvermögen auf eine Zeitlang bey Seite setzt; und man wird dann vielleicht völlig einse-

Digitized by Google

einſehen, warum man vorher über den Begriff der *bloſſen* Vorſtellung einig ſeyn müſſe, wenn man von *Sachen*, über die ſich durch *Erfahrung* nichts ausmachen läſst, nicht — deräſonniren will.

Indem wir nun gegenwärtig das Vorſtellungsvermögen im engeren Sinne zu unterſuchen haben, müſſen wir angeben: *worin* denn eigentlich die *inneren* Bedingungen der Vorſtellung überhaupt beſtehen? was denn dasjenige ſey, welches in jeder Vorſtellung, wenn ſie Vorſtellung ſeyn ſoll, vorkommen muſs? was denn zur *bloſſen Vorſtellung* weſentlich gehöre? Hiezu iſt vor allen Dingen unumgänglich nothwendig, daſs der Begriff einer bloſſen Vorſtellung aufs genauſte beſtimmt werde. Auch das Wort *bloſſe Vorſtellung* kann mehr als *eine* Bedeutung haben.

§. IX.

Das Wort *Vorſtellung* faſſet in ſeiner weitern Bedeutung die Empfindung, den Gedanken, die Anſchauung, den Begriff, die Idee, mit einem Worte, alles zuſammen, was *in unſrem Bewuſstſeyn* als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Denkens, Anſchauens, Begreifens, vorkömmt.

1.

Bey der bisherigen leidigen Unbeſtimmtheit, in welcher die Philoſophen den wichtigen Begriff der Vorſtellung gelaſſen haben, wurde das Wort *Vorſtellung* ohne Unterſchied für alles was im Gemüthe vorgeht, für jedes Wirken und Leiden deſſelben gebraucht; ja, von vielen wurde die Vorſtel-

lung ſogar als eine bloſſe *Veränderung des Gemüthes* definiert. Gleichwohl iſt die *Vorſtellung* von dem *Vorſtellen*, wie Wirkung von der Handlung, wie Folge vom Grunde unterſchieden: ſo, daſs Vorſtellung, nie das beym Vorſtellen vorgehende Wirken und Leiden des Gemüthes, ſondern *nur* das, was aus dieſem Wirken und Leiden entſtanden iſt, das unmittelbare Produkt des Vorſtellens, heiſſen kann. Da man die Worte *Gedanken*, *Begriff*, *Idee*, nie für *Handlungen*, ſondern immer für *Wirkungen* des Vorſtellens gebraucht; ſo iſt auch die Bedeutung, in welcher man den *Gedanken*, den *Begriff* und die *Idee* unter dem gemeinſchaftlichen Namen der Vorſtellung zuſammenfaſst nie *zweydeutig*. Hingegen iſt dieſes bey der *Empfindung* und der *Anſchauung* der Fall. Empfindung heiſst bald das Afficiert werden des Gemüthes, die Veränderung welche ein Eindruck bewirkt, das leidende Verhalten des Gemüthes bey demſelben, und bald die dadurch entſtandene Vorſtellung; und ſo heiſst Anſchauung bald ſo viel als das *Anſchauen*, bald aber die durchs Anſchauen unmittelbar bewirkte Vorſtellung. Dieſer in ihren Folgen höchſt wichtigen Zweydeutigkeit der weitern Bedeutung des Wortes Vorſtellung wird dadurch vorgebeugt, daſs daſſelbe nie für irgend ein *Wirken* oder *Leiden* des Vorſtellungsvermögens, ſondern immer für die Wirkung, das Produkt derjenigen Veränderung, die *vorſtellen* heiſst, gebraucht werde; wie ich denn auch daſſelbe in der Folge immer nur in der letztern Bedeutung gebrauchen werde.

2.

Jede *Empfindung*, jeder *Gedanke*, jede *Anſchauung*, jeder *Begriff*, jede *Idee* iſt eine Vorſtellung;

lung; aber nicht jede *Vorſtellung* iſt Empfindung, nicht jede iſt Gedanke, u. ſ. w.; oder dieſs alles zuſammengenommen. Ungeachtet das Wort *Vorſtellung*, welches die Gattung bezeichnet, für jede dieſer Arten gebraucht werden kann, ſo kann doch keine Benennung einer bloſſen Art die Gattung ausdrücken. Aber freylich muſs man, um dieſe Regel befolgen zu können, die *Arten* ſowohl von der *Gattung* als *untereinander* ſelbſt zu unterſcheiden wiſſen, welches leider! in Rückſicht auf die *Vorſtellungen* bis itzt keineswegs der Fall war. Unſre bisherige Philoſophie war in den meiſten Fällen weit entfernt, von den *Unterſchieden*, z. B. zwiſchen *Empfindung*, *Begriff* und *Idee*, auf welche ſchon die Sprache durch die bloſſe Verſchiedenheit dieſer Worte hätte aufmerkſam machen ſollen, Gebrauch zu machen. Sie verwirrte gewöhnlich *) die (wie ſich in der Folge zeigen wird) ſehr verſchiedenen Bedeutungen dieſer Worte durcheinander, während ſie durch ihre Sachwalter die Schuld von der Langſamkeit ihrer Fortſchritte, und den ewigen Streitigkeiten auf ihrem Gebiethe, ſo oft auf die *Armuth der Sprache* wälzen lieſs. Ungeachtet man es aber bisher mit den Benennungen der verſchiedenen Vorſtellungen nicht ſo genau nahm, daſs man die Vorſtellungen, welche der Sinnlichkeit angehören, *Empfindungen*, — die aber, welche man dem Verſtande und der Vernunft zueignet, *Begriffe* und *Ideen* ausſchlieſsend genannt hätte: ſo war man gleichwohl wenigſtens darüber einig, daſs nicht alle Vorſtellungen ohne

*) *Confuſed Ideas are ſuch as render the uſe of words incertain, and take away the benefit of diſtinct names.* *Locke.*

Unterſchied Empfindungen, Begriffe, Ideen; wohl aber, daſs alle Empfindungen, Begriffe und Ideen ohne Unterſchied Vorſtellungen heiſſen können. Ich habe alſo in ſo ferne gegen dasjenige, was in §. IX. feſtgeſetzt wird, keine Einwendung zu beſorgen.

§. X.

In wie ferne Empfindungen, Gedanken, Anſchauungen, Begriffe, Ideen *Vorſtellungen* ſind, die durch Empfinden, Denken, Begreifen u. ſ. w erhalten werden, in ſo ferne gehört das Vermögen zu empfinden, denken, begreifen, u. ſ. w. zum Vorſtellungsvermögen im engern Sinne; oder, welches eben ſo viel heiſst, das Wort Vorſtellungsvermögen faſst in ſeiner engeren Bedeutung *Sinnlichkeit*, *Verſtand* und *Vernunft* zuſammen.

Hier ſollte man denken, wäre ich gegen Miſsverſtändniſs und Widerſpruch genugſam durch den Sprachgebrauch geſichert, welcher Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft als weſentliche Beſtandtheile in dem Begriffe des menſchlichen Vorſtellungsvermögens oder *Gemüthes* zuſammenfaſst. Allein die ſo gewöhnliche Verwechslung des vorſtellenden Subjektes mit dem Vorſtellungsvermögen, der Seele mit dem Gemüthe, dürfte mir bey manchem Leſer, der das Vorſtellungsvermögen für die *Kraft* eines Geiſtes hält, und dieſem Geiſte entweder geradezu alle *Sinnlichkeit* abſpricht, oder nur in ſo ferne einräumt, als derſelbe mit einem organiſchen Körper verbunden iſt, harten Widerſpruch zuziehen. Es iſt alſo wohl nicht überflüſſig zu erinnern, daſs hier ſchlechterdings nicht von der *Seele*, über deren

Digitized by Google

deren Natur ich durchaus wenigſtens für itzt nichts auszumachen begehre, ſondern nur vom *Vorſtellungsvermögen* die Rede ſey, daſſelbe mag herkommen, *wo* es wolle, und angehören *wem* es wolle. In wie ferne nun zu dieſem Vorſtellungsvermögen, das Vermögen *zu empfinden* gehört, welches dem Sprachgebrauch zufolge *Sinnlichkeit* heiſst, in ſo ferne macht Sinnlichkeit einen weſentlichen Beſtandtheil des Begriffes des Vorſtellungsvermögens in der engeren Bedeutung dieſes Wortes aus.

Unſre empiriſche *Pſychologie* hat ſich bisher mit der Sinnlichkeit, und unſre *Logik* mit dem Verſtande und der Vernunft ſo glücklich beſchäftiget, daſs es manchem Philoſophen von Profeſſion, der das Wort Vorſtellungsvermögen nur allein in der bisher angegebenen *engeren* Bedeutung nimmt, und ſich unter demſelben nichts weiter als Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft denkt, wohl eine lächerliche Anmaſsung ſcheinen dürfte, über das Vorſtellungsvermögen etwas Neues, Merkwürdiges, oder gar eine Reformation der Philoſophie veranlaſſendes ſagen zu wollen. Gleichwohl, wenn die Männer, die das *Nil Novi ſub Sole* ſo oft zur Unzeit im Munde führen, bedenken wollten, daſs durch alle bisherigen Verſuche die *Wiſſenſchaft* des Vorſtellungsvermögens noch nicht ſo weit vorwärts gerückt iſt, daſs man darüber einig wäre: *was* denn durch unſer Gemüth erkannt werden könne, ob z. B. nur Sinnliche, oder auch überſinnliche Gegenſtände? ſo dürften ſie doch die Vermuthung nicht ſogar unwahrſcheinlich finden, daſs die Kenntniſs des menſchlichen Vorſtellungsvermögens, durch alle Bekanntſchaft mit den *pſychologiſchen* Geſetzen der Sinnlichkeit, und den *logiſchen* des Verſtandes

und der Vernunft noch lange nicht erschöpft sey. Wirklich giebt es eine Bedeutung der Worte *Vorstellung* und *Vorstellungsvermögen*, an welche man weder in der *Psychologie*, noch in der *Logik* bisher gedacht, die man wenigstens in Beyden ganz unbestimmt gelassen hat, und die der *allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* aufbehalten war.

§. XI.

Das Wort *Vorstellung* fasset in seiner engsten Bedeutung *nur* dasjenige zusammen, was die Empfindung, der Gedanke, die Anschauung, der Begriff, und die Idee untereinander *gemeinschaftliches* haben.

Die Vorstellungen der Sinnlichkeit haben mit den Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft bey aller ihrer anerkannten Verschiedenheit das Gemeinschaftliche, dass in ihnen etwas *vorgestellt* wird. Ich nenne den Begriff, den ich dadurch erhalte, wenn ich dieses Gemeinschaftliche aushebe, und für sich allein denke, den Begriff der Vorstellung im strengsten Sinne, in der engsten Bedeutung des Wortes. Das Wort *Vorstellung* in dieser Bedeutung bezeichnet nur den *Inhalt* des Begriffes der Vorstellung überhaupt; den man von dem *Umfange* desselben wohl unterscheiden muss. Dieser *Umfang* ist *sehr gross:* denn er befasst alles, was Vorstellung in weiterer Bedeutung heisst, Empfindung, Gedanken u. s. w. Jener *Inhalt* hingegen ist *sehr klein:* denn er schliesst alles aus, was nicht in den Begriff der Vorstellung überhaupt gehört, und folglich die Merkmale der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, wodurch sich die Vorstellun-

ſtellungen der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft von einander unterſcheiden. Das Wort *Vorſtellung im ſtrengſten Sinne*, bezeichnet alſo hier lediglich den *Gattungsbegriff* der Vorſtellung, der, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten *Unter* ſich begreift, ohne eine einzige *in* ſich zu faſſen, in ſeinen Inhalt aufzunehmen, unter ſeinen weſentlichen Merkmalen zu enthalten. Er iſt ein Merkmal, das allen beſonderen Arten von Vorſtellungen zukömmt, aber keine beſondere Art von Vorſtellung iſt ein Merkmal, das ihm eigenthümlich wäre.

Man wende hier ja nicht ein, daſs es keine Vorſtellung in dieſem ſtrengen Sinne geben könne, weil doch jede wirkliche Vorſtellung *entweder* eine Empfindung, *oder* ein Gedanke oder u. ſ. w. ſeyn müſſe. Dieſs würde eben ſo viel ſagen, als die beſtimmteſte Bedeutung des Wortes *Menſch*, in welcher daſſelbe weder irgend einen einzelnen Menſchen, noch eine Menſchenart, oder Klaſſe, ſondern nur die Gattung — das vernünftige Thier, allein bezeichnet, verwerfen wollen, weil die Gattung nicht auſſer den Arten und die Art nur in den Individuen exiſtieren kann. Wenn die Gattungen unmöglich ohne die gröſste Verwirrung in unſren Begriffen anzurichten, und allem unſren Philoſophieren ein Ende zu machen, mit den Arten und Individuen verwechſelt werden können, und dürfen: ſo muſs auch die *Vorſtellung überhaupt* als *Gattung* aufs genauſte von den *beſondern Vorſtellungen* als *Arten* unterſchieden, und der Inbegriff der ihr in jener Eigenſchaft zukommenden Merkmale mit der gröſsten Beſtimmtheit beſonders aufgeſtellt werden. Ich habe für den *Gattungsbegriff* der Vorſtellung, darum den *Ausdruck Vor-*

ſtellung in engſter Bedeutung gewählt, weil der Gattungsbegriff den Namen *Vorſtellung* mit keinem andern Begriffe theilt, während der Namen *Vorſtellung*, wenn er *Arten* bezeichnet, *mehreren*, nämlich der Empfindung, dem Gedanken, dem Begriffe u. ſ. w. zukömmt; und folglich als gemeinſchaftliche Benennung der Arten weitere Bedeutung hat, d. i. mehr als *einen* Begriff zu bezeichnen gebraucht wird.

§. XII.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner *engſten* Bedeutung nur dasjenige zuſammen, was zu den innern Bedingungen der bloſſen Vorſtellung im ſtrengſten Sinne gehört, und bedeutet folglich weder Sinnlichkeit, noch Verſtand, noch Vernunft.

Das Vorſtellungsvermögen bloſs in *engerer* (nicht in engſter) Bedeutung faſst Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zuſammen; und beſteht daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus dem Verſtande, noch aus der Vernunft allein, ſondern aus allen dieſen Vermögen zuſammengenommen. Lieſse ſich alſo das Vorſtellungsvermögen nur in *engerer* Bedeutung denken, ſo müſste *jede beſondere* Vorſtellung nothwendig das Produkt der Sinnlichkeit des Verſtandes und der Vernunft *zuſammengenommen* ſeyn; das Vorſtellungsvermögen könnte ſich bey gewiſſen Vorſtellungen z. B. den Empfindungen nicht als Sinnlichkeit ohne Mitwirkung der Vernunft äuſſern, und das Vermögen zu Schlieſsen müſste auch zur ſinnlichſten Vorſtellung als unentbehrlich angenommen werden. Nicht

ſo

ſo hingegen, wenn das Vorſtellungsvermögen in *engſter* Bedeutung gedacht, und darunter Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft weder zuſammengenommen, noch eines dieſer Vermögen mit Ausſchluſs der übrigen verſtanden, ſondern bloſs dasjenige begriffen wird, was allen dieſen Vermögen gemeinſchaftlich iſt. Es wird dann ein Vorſtellungsvermögen gedacht, das zwar in den beſondern Vorſtellungen ſich *entweder* als Sinnlichkeit, *oder* als Verſtand, *oder* als Vernunft, oder auch in allen dreyen Vermögen zugleich äuſſert, aber durch ſeine Natur eben ſo wenig zu Vorſtellungen, die das Reſultat von allen drey Vermögen ſind, als zu bloſſen Empfindungen, zu bloſſen Verſtandes Begriffen, zu bloſſen Vernunftideen *ausſchlieſſend* beſtimmt, ſondern aller dieſer Arten von Vorſtellungen fähig iſt.

Um die Ueberſicht der bisher vorgenommenen Beſtimmungen des Begriffes des Vorſtellungsvermögens zu erleichtern, wollen wir die gefundenen Unterſchiede zwiſchen den drey Bedeutungen des Wortes Vorſtellungsvermögen hier *nebeneinander* aufſtellen.

Weitere Bedeutung.

Wenn man ſich unter Vorſtellungsvermögen den Inbegriff alles desjenigen denkt, was zunächſt und unmittelbar zu den Bedingungen der Vorſtellung gehört, ſo iſt in dieſem Inbegriffe das vorſtellende Subjekt, und ſind in demſelben die vorgeſtellten Objekte, in wie ferne ſie zur Vorſtellung beytragen, mit enthalten.

Anm. In dieſer weitern Bedeutung allein wurde das Vorſtellungsvermögen bisher von den-

jenigen genommen, welche daſſelbe entweder für die Kraft einer einfachen Subſtanz, oder eines organiſchen Körpers, oder für das Reſultat einer Verbindung von beyden angeſehen haben.

Engere Bedeutung.

Wenn man ſich unter Vorſtellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorſtellung (was nur zur *bloſſen* Vorſtellung) in weiterer Bedeutung gehört; So iſt:

1) Aus dieſem Inbegriffe, welcher nur das *bloſſe* Vorſtellungsvermögen enthält, das vorſtellende *Subjekt* und das vorgeſtellte *Objekt ausgeſchloſſen*, weil beyde nur zu den äuſſern, d. h. denjenigen Bedingungen gehören, die von der bloſſen Vorſtellung durch das Bewuſstſeyn unterſchieden werden. Es ſind aber

2) In dieſem Inbegriffe Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft enthalten, weil dieſe zu den innern Bedingungen der Empfindung, des Begriffes, und der Idee gehören, welche durch das Wort *Vorſtellung in weiterer Bedeutung* zuſammengefaſst werden.

Engſte Bedeutung.

Wenn man ſich unter Vorſtellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was *nur* zu den inneren Bedingungen der *Vorſtellung in engſter Bedeutung* gehört: ſo muſs aus dieſem Inbegriffe nicht nur das vorſtellende *Subjekt* und das vorgeſtellte *Objekt* (wie aus dem vorigen), ſondern auch noch *Sinnlichkeit*, *Verſtand* und *Vernunft* ausgeſchloſſen

ſchloſſen werden; und er enthält nur dasjenige, was weder ausſchlieſsend zur Vorſtellung der Sinnlichkeit, noch der Vorſtellung des Verſtandes, noch der Vorſtellung der Vernunft, ſondern was zur Vorſtellung überhaupt, zur Vorſtellung κατ' εξοχην gehört.

Und ſo hätten wir dann den beſtimmten *Umriſs* für den Begriff des Vorſtellungsvermögens κατ' εξοχην und im ſtrengſten Sinne des Wortes. Ich ſage den bloſſen Umriſs, die bloſſe Gränzbeſtimmung des Begriffes, wodurch eigentlich nichts gewonnen iſt, als daſs man beſtimmt wiſſe, *was nicht in dieſen Begriff hineingehört.* Wie viel aber auch ſchon dadurch für die Philoſophie gewonnen ſey, wenn eine ſolche Gränzbeſtimmung die Probe der Allgemeingültigkeit hält (welches ich von der Meinigen nicht behaupten will), und wie ſehr dieſe Gränzbeſtimmung die Mühe einer trocknen Zergliederung verlohne, muſs jedem einleuchten, der die Miſsverſtändniſſe und das von denſelben unzertrennliche Unheil zu berechnen verſteht, welche in der Philoſophie dadurch entſtehen und unterhalten werden müſſen, wenn in einem ſo äuſſerſt wichtigen, allen übrigen Begriffen entweder zum Grunde liegenden, oder doch mit allen verknüpften Begriff, wie der *der Vorſtellung* iſt, fremde, überflüſſige, widerſprechende *Merkmale* aufgenommen werden.

Allein dieſer leere Umriſs muſs auch noch ausgefüllt werden, zu den bloſs *negativen* Beſtimmungen des Begriffes des Vorſtellungsvermögens müſſen auch noch *poſitive* hinzukommen, und da wir nun wiſſen, was von dieſem Begriffe ausgeſchloſſen wird, muſs nun auch angegeben werden, was

was denn eigentlich in ihm enthalten ist. Wir wissen, dass sein Inhalt nur aus den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung überhaupt bestehen könne; aber wir wissen nicht *welche* denn eigentlich diese *inneren Bedingungen* sind. Haben wir diese gefunden, so haben wir uns in den Besitz des *positiven Begriffes* gesetzt, der durch das Wort Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne bezeichnet wird. Dieser Begriff muss schlechterdings *allgemeingültig* bestimmt und festgesetzt werden, wenn die Begriffe der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, des Erkenntnissvermögens, und der *Gränzen* desselben genauer wie bisher bestimmt, d. h. gegen alle Vieldeutigkeit gesichert werden sollen. Denn, wie soll man mit Gewissheit angeben können, wie sich die Vorstellung der Sinnlichkeit von der Vorstellung des Verstandes und der Vernunft unterscheidet, und was zu jeder Art von Vorstellung gehöre, wenn man nicht weiss, was zur *Vorstellung* überhaupt, zur *Gattung*, gehört, und was unter Vorstellungsvermögen überhaupt gedacht werden muss? Wie soll sich befriedigend bestimmen lassen, *was* durch Sinnlichkeit, durch Verstand, durch Vernunft vorgestellt werden könne, so lange nicht ausgemacht ist, was sich überhaupt vorstellen lasse? und wie soll sich dies letztere wissen, allgemeingültig festsetzen lassen, so lange man nicht mit sich selbst und andern über die Bedingungen einig ist, die zu jeder Vorstellung überhaupt als Vorstellung, zur *blossen* Vorstellung, gehören?

§. XIII.

Der Inbegriff desjenigen, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung überhaupt

haupt gehört; oder das Vorſtellungsvermögen in engſter Bedeutung, läſst ſich ſeiner Beſchaffenheit nach weder von dem vorſtellenden Subjekte, oder der Seele, noch von den vorgeſtellten Objekten, ſondern nur allein aus dem richtigen Begriffe der *bloſſen Vorſtellung* ableiten.

Wenn das Vorſtellungsvermögen aus der Natur der Seele abgeleitet werden ſollte, ſo müſste man unter *Seele* nicht das Vorſtellungsvermögen, ſondern das Subjekt deſſelben, die vorſtellende Subſtanz, verſtehen, in wie ferne dieſelbe unter die möglichen Gegenſtände unſrer Vorſtellungen gehört, *vorgeſtellt* werden kann. Dieſs gilt auch in Rückſicht auf die auſſer unſrem Gemüthe befindlichen Gegenſtände. Die Ableitung des ganzen Vorſtellungsvermögens, oder auch nur eines Theils deſſelben, könnte nur in ſo ferne von dieſen Gegenſtänden vorgenommen werden, als dieſelben *vorgeſtellt* werden können. Es müſsten alſo entweder aus *einer beſondern* Vorſtellung, nämlich der *Seele*, oder aus *mehreren beſonderen* Vorſtellungen, nämlich der Gegenſtände auſſer uns, die Bedingungen abgeleitet werden, die, nicht zu dieſen *beſondern* Vorſtellungen, (denn von denen iſt hier nicht die Frage) ſondern zur *Vorſtellung überhaupt* gehören. Es kann aber wohl keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daſs nicht alles, was Bedingung gewiſſer beſonderer Vorſtellung iſt, auch Bedingung jeder Vorſtellung, d. h. der Vorſtellung überhaupt ſey. Es müſsten alſo dieſe beyden verſchiedenen Arten von Bedingungen von einander unterſchieden werden; welches ſchlechterdings unmöglich iſt, ohne nicht den Unterſchied zwiſchen den beſon-

beſondern Vorſtellungen und der *Vorſtellung überhaupt* angegeben zu haben. Der beſtimmte Begriff der Vorſtellung überhaupt iſt alſo die einzig mögliche Quelle, aus welchen ſich die Bedingungen, die den Begriff des Vorſtellungsvermögens ausmachen, ſchöpfen laſſen.

„Aber die Vorſtellung hängt ja ſelbſt wieder von dem vorſtellenden Subjekte, und den vorgeſtellten Objekten ab.“ — Freylich, aber nur als von äuſſern Bedingungen, die zum Vorſtellungsvermögen gehören, aber nicht daſſelbe ſelbſt ſind. Es iſt hier nicht die Frage: *woraus* das Vorſtellungsvermögen *entſtehe*; ſondern *worin es beſtehe*, nicht um den *Urſprung*, ſondern lediglich um die *Beſchaffenheit* des Vorſtellungsvermögen; nicht *woher* das Vorſtellungsvermögen ſeine Beſtandtheile erhalte, ſondern, was es für Beſtandtheile habe; nicht wie ſich das Vorſtellungsvermögen *genetiſch* erklären laſſe, ſondern was man denn unter Vorſtellungsvermögen zu *verſtehen* habe. Der Unterſchied zwiſchen dieſen beyden Fragen iſt ſo allgemein verkannt worden, daſs er nicht oft genug eingeſchärft werden kann. Man vernachläſſigte immer diejenige, über deren Beantwortung man durchaus vorher hätte einig ſeyn müſſen, wenn über die andere, welche alle Köpfe beſchäftigte, eine befriedigende Auskunft möglich ſeyn ſollte.

Das Vorſtellungsvermögen kann unmöglich von ſeiner *Urſache* (dieſe liege nun in dem Subjekte, in den Objekten, oder in beyden,) abgeleitet werden, bevor man noch nicht weiſs, was man darunter verſtehe, d. h. bevor man daſſelbe nicht aus ſeiner *Wirkung* der *bloſſen Vorſtellung* kennt.

Es

Es muſs alſo gegenwärtig die Frage beantwortet werden: worin beſteht die *Vorſtellung* ſelbſt? oder was kann und muſs in dem *Begriffe der Vorſtellung* gedacht werden?

Indem wir nun zu dieſer wichtigen Frage hinübergehen, ſcheint ſich unſren weiteren Fortſchritten ein ganz unüberſteigliches Hinderniſs entgegen zu thürmen, welches in nichts geringeren beſteht, als daſs es ſchlechterdings unmöglich iſt, von der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne des Wortes eine eigentliche Definition oder ſogenannte *Sacherklärung* zu geben. Eine ſolche Erklärung verſuchen, würde eben ſo viel ſeyn, als einen Begriff von der Vorſtellung aufſtellen wollen, der nicht ſelbſt wieder eine Vorſtellung wäre. Man prüfe ſorgfältig alle Erklärungen, welche von der Vorſtellung, in was immer für einer Bedeutung des Wortes, von was immer für Philoſophen gegeben ſind; und man wird finden, daſs ſie den Begriff der bloſſen Vorſtellung nicht erklären, ſondern als bekannt vorausſetzen *).

Allein dieſe völlig ausgemachte Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung kann nur ſo lange ein Hinderniſs unſrer weiteren Unterſuchungen ſcheinen, als man nicht von der eben ſo ausgemachten *Entbehrlichkeit* einer ſolchen *Definition* überzeugt iſt. Da die Vorſtellung dasjenige iſt, worauf ſich alles, was Objekt des Bewuſstſeyns iſt und

*) Wer verſteht z. B. die alte auch in einer anderen oben angegebenen Rückſicht fehlerhafte Definition: *Vorſtellung iſt eine Veränderung des Gemüthes;* wenn er ſich nicht unter Gemüth das Vermögen der *Vorſtellungen* denkt?

und ſeyn kann beziehen muſs: ſo iſt ſie aus allem, was im Bewuſstſeyn vorkommen kann, das Bekannteſte aber auch das Unerklärbarſte. Sie geht allem Bewuſstſeyn vorher, das nur durch ſie möglich iſt *), und iſt, da ſie bey jeder Erklärung *vorausgeſetzt* werden muſs, einer Erklärung eben ſo wenig bedürftig als fähig. Ihr *Begriff* hingegen hat zwar auch keinen *höheren* über ſich, von dem er *abgeleitet* werden könnte; denn er wird ſelbſt bey dem Begriffe eines *Dinges* in weiteſter Bedeutung, (d. h. des *Vorſtellbaren* oder wie man es gewöhnlich ausdrückt des Denkbaren) vorausgeſetzt. Aber eben darum bedarf dieſer Begriff um ſo mehr der *Erörterung*, je weniger ſein Gegenſtand eine *Erklärung* zuläſst. Da die *Vorſtellung* ſelbſt bey jeder Erklärung vorausgeſetzt werden muſs: ſo kann nur durch den völlig erörterten, und durchgängig beſtimmten Begriff der unerklärbaren Vorſtellung verhindert werden, daſs nicht mehr und nicht weniger von der Vorſtellung vorausgeſetzt werde, als ſchlechterdings vorausgeſetzt werden *muſs*, wenn die Vorausſetzung, die allen möglichen Erklärungen zur *Prämiſſe* dient, nicht verfälſcht werden ſoll. Da endlich der Begriff der Vorſtellung bey dem Begriff eines *Dinges* vorausgeſetzt wird, ſo iſt es offenbar, daſs dieſer letztere wichtige Begriff, der aller *Metaphyſik* zum Grunde liegt, ſo lange vieldeutig und ſchwankend bleiben muſste,

ſo

*) Und das daher ſeiner *Möglichkeit* nach nicht in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, die ſich mit der bloſſen Vorſtellung beſchäftiget, ſondern erſt *nach* derſelben unterſucht, *in* derſelben aber ſeiner unbezweifelten *Wirklichkeit* nach angenommen werden muſs.

Digitized by Google

ſo lange der erſtere nicht durchgängig beſtimmt und feſtgeſetzt war; daſs die Philoſophie ihre Unterſuchungen keineswegs, wie man bis itzt dafür hielt, entweder mit dem *Individuellſten* der uns vorſtellbaren Dinge, unſren *vorſtellenden Ich*, oder mit dem *allgemeinſten*, dem Dinge überhaupt, ſondern mit der *Vorſtellung* beginnen müſſe; und daſs daher der ganze Gang, den alles Philoſophieren bisher genommen hat, gleich von dem erſten Punkte, wovon er ausgieng, eine ſchiefe Richtung hatte.

In beyden, ſowohl in der *Klarheit* als in der *Unerklärbarkeit* des Begriffes der Vorſtellung liegt der Grund, warum man dieſen Begriff bisher nicht nur, wie man wohl muſste, *undefiniert*, ſondern auch, wie man nicht ſollte, *unerörtert* gelaſſen hat. Wir haben ganz vortreffliche Verſuche über das *Denken* und *Empfinden*, aber meines Wiſſens keinen einzigen, der das *Vorſtellen im ſtrengſten Sinne*, das, was dem Denken und Empfinden gemeinſchaftlich iſt, unterſucht hätte. Ob jene Verſuche nicht noch ungleich mehr geleiſtet hätten, als ſie wirklich geleiſtet haben; wenn dieſe Unterſuchung vorhergeſchickt worden wäre, wird ſich in der Folge beſtimmter zeigen laſſen. Itzt nur ein paar Worte hierüber, die, ſo ſehr ſie uns dem erſten Anblick nach von unſrem Pfade zu entfernen ſcheinen, gleichwohl in der Sache ſelbſt uns um eine gute Strecke auf demſelben weiter bringen dürften.

Man hat zwar das *Denken in weiterer Bedeutung*, in welcher es für eben ſo viel als *vorſtellen* galt, vom *Denken in engerer Bedeutung*, in welcher es ſo viel als *urtheilen* und *ſchlieſsen* heiſst, unterſchieden, obgleich nicht immer von dieſem

Unterſchiede Gebrauch gemacht *). Aber jene weitere Bedeutung des Wortes *denken* war gewöhnlich ein leidiges Spiel der Gedankenloſigkeit und des Zufalls. Bald ſollte ſie dasjenige angeben, was man dem *Empfinden entgegenſetzte*, bald etwas, worunter man das Empfinden zugleich *mitbegriffen* wiſſen wollte. Im erſten Sinne ſollte denken ſo viel heiſſen, als Vorſtellungen *hervorbringen*, die Handlung der vorſtellenden Kraft, wobey ſich das Gemüth bloſs *thätig* verhalten ſollte. Im zweyten ſollte es eben ſo viel heiſſen als *Vorſtellungen haben*, wobey das Empfinden, das ſich leidend verhalten des Gemüthes keineswegs ausgeſchloſſen ſeyn ſollte. *Denken* im weiteſten Sinne des Wortes wurde daher ohne Unterſchied bald für Vorſtellungen *haben*, bald für *hervorbringen*, bald für *empfangen*, bald für dieſs *alles zuſammengenommen* gebraucht. So wie dieſer unphiloſophiſche Gebrauch des Wortes *denken* die Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens einerſeits erſchwerte, ſo wurde er ſelbſt auf der andern Seite durch die Unterlaſſung dieſer Unterſuchung erleichtert. Ob und in wie ferne zu eben derſelben Veränderung des Gemüthes, die man Vorſtellungen *empfangen* nannte, auch ein *hervorbringen;* ob zu dem was man Vorſtellungen *hervorbringen* nannte, auch ein *Empfangen* gehörte, bekümmerte die meiſten Philoſophen ſehr wenig, welche die unbeſtimmten Bedeutungen der Ausdrücke *Vorſtellungen empfangen,*

*) Gerade dort nicht, wo man am meiſten gefollt hätte, in der *Logik*, die man nicht etwa auf die Geſetze des *Denkens im ſtrengſten Sinne* eingeſchränkt, ſondern auf die pſychologiſchen Geſetze der Vorſtellungen überhaupt ausgedehnt hat.

gen, und *Vorſtellungen hervorbringen*, in dem unbeſtimmten Ausdrucke *Vorſtellen* zuſammenfaſsten, den ſie, wenn es die Noth oder die Bequemlichkeit heiſchte, bald mit dem Worte *denken*, bald mit *Empfinden*, nahe genug beſtimmt zu haben glaubten.

§. XIV.

Ungeachtet ſich in keiner Definition angeben läſst, was die Vorſtellung *an ſich ſey*; ſo können, und müſſen ſich doch die Merkmale angeben laſſen, durch welche ſie *gedacht* wird, und welche, in wie ferne ſich ohne dieſelben die Vorſtellung nicht denken läſst, unter die innern Bedingungen der Vorſtellung gehören.

Daſs die Unmöglichkeit einer *Definition* keineswegs die Unmöglichkeit einer befriedigenden *Erörterung* nach ſich ziehe, wiſſen die Logiker, und wird in der Naturwiſſenſchaft durch tauſend auffallende Beyſpiele beſtätiget. Man weiſs nicht, was ein *Körper*, was die *Bewegung* u. ſ. w. an ſich *ſey*, aber man weiſs doch was man ſich bey dieſen Worten zu *denken* habe, was den *Begriff* dieſer Gegenſtände ausmache, was in denſelben *weſentlich* aufgenommen, und aus demſelben weſentlich weggelaſſen werden müſſe. Uns iſt es hier gar nicht darum zu thun, was die Vorſtellung *ſey*, ſondern nur darum, was in dem uns möglichen und nothwendigen Begriffe der Vorſtellung gedacht werden müſſe. Wir unterſuchen die Vorſtellung nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um über den Begriff des *Vorſtellungsvermögens*, d. h. desjenigen, was zu den innern Bedingungen der

bloſſen Vorſtellung gehört, endlich einmal einig zu werden. Nun gehört aber (nicht die unerklärbare Vorſtellung ſelbſt, ſondern) dasjenige ohne welches ſich die bloſſe Vorſtellung nicht denken läſst, und welches daher auch im Begriffe der bloſſen Vorſtellung wirklich gedacht wird, zu den *inneren Bedingungen* der Vorſtellung, und macht dieſe innern Bedingungen, in wie ferne ſie denkbar ſind, aus. Bey aller Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung iſt alſo gleichwohl eine Erörterung des Begriffes der Vorſtellung möglich, die vollkommen hinreicht, um uns den geſuchten Aufſchluſs über das Vorſtellungsvermögen zu geben.

„Aber iſt denn nicht jeder Begriff von Vorſtellung ſelbſt wieder eine Vorſtellung, und wird uns alſo die verſprochene Erörterung nicht gleichwohl im *Cirkel* herumtreiben?“ Der Begriff der Vorſtellung (man muſs hier hinzuſetzen der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, κατ' εξοχην) iſt freylich Vorſtellung, aber er iſt nicht ſelbſt die Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, κατ' εξοχην.; er iſt Vorſtellung, aber nicht *die* Vorſtellung, er iſt Vorſtellung, die ein *Begriff* iſt, und gehört folglich unter eine *Art* von Vorſtellung, während ſein Gegenſtand, die Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, *Gattung* iſt. Die Vorſtellung im letztern Sinne kommt Menſchen und Thieren gemeinſchaftlich zu; aber der *Begriff* von Vorſtellung iſt ein ausſchlieſsendes Vorrecht der Vernunft. Wie wenig hier Gefahr des Cirkels ſeyn könne, wird in der Folge noch mehr einleuchten.

Wenn die Erörterung dieſes Begriffes allem Miſsverſtändniſſe vorbeugen und ſelbſt gegen alles Miſs-

Miſsverſtändniſs geſichert ſeyn, und wenn ſie, wie von der allgemeinen Theorie des Vorſtellungsvermögens, die dieſes Namens werth ſeyn ſoll, gefordert wird, den Grund zu *allgemeingeltenden* Principien der Philoſophie legen ſoll: ſo muſs durch ſie der Begriff der Vorſtellung *völlig erſchöpft*, das heiſst, es muſs *alles* was in dieſem Begriffe vorſtellbar iſt, und *ſo weit* als es vorſtellbar iſt, angegeben ſeyn. Die Zergliederung des in ihm Vorſtellbaren muſs bis an die eigentliche Gränze der Vorſtellbarkeit vorgenommen, und dieſe Gränze ſelbſt deutlich beſtimmt, allgemeingültig gezeigt werden. Man kann mit Grund behaupten, daſs die *Philoſophie* bisher noch keinen einzigen Begriff im eigentlichen Verſtande erſchöpft habe, und erſchöpfen *konnte;* da bey jedem der bisher unentwickelte Begriff der Vorſtellung vorausgeſetzt werden muſste. Gleichwohl wird man die Erſchöpfung des von mir im vorhergehenden beſtimmten Begriffes der bloſſen Vorſtellung überhaupt nicht nur nicht unmöglich, ſondern nicht einmal von beſonderer Schwierigkeit finden, wenn man bedenkt: 1) Daſs dieſer Begriff ſeiner *Allgemeinheit* wegen nur ſehr wenige Merkmale in ſich faſſen könne. Man weiſs aus der Logik, daſs der *Inhalt* eines Begriffes in eben dem Verhältniſſe kleiner als ſein *Umfang* gröſſer iſt. Der Begriff der Vorſtellung aber wird ſelbſt bey dem allgemeinſten, nämlich dem des Vorſtellbaren oder des Dinges vorausgeſetzt, und hat mit demſelben wenigſtens gleichen Umfang. 2) Daſs beym Erſchöpfen dieſes Begriffes nur von weſentlichen Merkmalen, mit Ausſchluſs alles zufälligen, die Rede ſeyn könne und dürfe. 3) Daſs dieſe wenigen weſentlichen Merkmale, ſo bald man ſie gefunden

hat, das Kriterium der Vorſtellbarkeit abgeben, in dem dasjenige, was ihnen widerſpricht, nicht vorſtellbar ſeyn kann; ein Kriterium, durch welches ſich ſogleich beſtimmt angeben läſst, was denn eigentlich an der *Vorſtellung* ſelbſt vorſtellbar iſt, und was an ihr als unvorſtellbar *vorausgeſetzt* werden muſs.

§. XV.

Zu jeder Vorſtellung gehört als innere Bedingung (als weſentlicher Beſtandtheil der bloſſen Vorſtellung) etwas, welches dem *Vorgeſtellten* (dem von der Vorſtellung durchs Bewuſstſeyn unterſchiedenen Gegenſtande,) entſpricht; und dieſs nenne ich den *Stoff* der Vorſtellung.

Indem man bisher alles, was vorgeſtellt wird, und vorgeſtellt werden kann, *Stoff* einer Vorſtellung nannte, lief dabey eine in ihren Folgen äuſſerſt wichtige *Zweydeutigkeit* mit unter, welche durch die Vieldeutigkeit des Wortes Vorſtellung veranlaſſet wurde, und die hier aus der eigentlichen Bedeutung des Ausdruckes *Stoff der Vorſtellung* hinweggeſchaft werden muſs. *Stoff einer Vorſtellung ſeyn* kann zweyerley heiſſen, entweder *in* der bloſſen Vorſtellung, als dem von ihr unterſchiedenen Gegenſtande entſprechend vorkommen, oder der von der bloſſen Vorſtellung ſelbſt verſchiedene Gegenſtand einer Vorſtellung ſeyn. Eben dadurch, daſs ich durch mein Bewuſstſeyn genöthiget bin, dem *Baum* den ich mir vorſtelle, von der bloſſen Vorſtellung deſſelben zu unterſcheiden: bin ich genöthiget dasjenige, was *in* der bloſſen Vorſtellung dem Baume entſpricht, und wodurch ſich

ſich die Vorſtellung des Baumes von anderen Vorſtellungen unterſcheidet, von dem *Baume* ſelbſt, von dem Gegenſtande, der nicht bloſſe Vorſtellung iſt zu unterſcheiden. Nur das erſtere *iſt* der *eigentliche Stoff* der Vorſtellung; das letztere kann nur uneigentlich nur in weiterer Bedeutung Stoff heiſſen, und ſoll um der Verwirrung weſentlich verſchiedener Begriffe vorzubeugen, von mir immer bey ſeinem eigentlichen Namen *Gegenſtand* genannt werden. Wer ſich den Unterſchied zwiſchen Stoff und Gegenſtand einer Vorſtellung recht anſchaulich machen will, denke ſich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm unmöglich macht die Gattung, Art, eigentliche Gröſse und nähere Beſchaffenheit deſſelben gewahr zu werden. Er nähere ſich dann allmälig dem Baume, ſo wird ſeine Vorſtellung in eben dem Verhältniſſe mehreren *Stoff* erhalten; der Stoff ſeiner Vorſtellung wird ſich *verändern*, zunehmen, während der Gegenſtand an ſich immer *derſelbe* bleibt.

Die nothwendige Folge der bisherigen Verwechslung des *Stoffes* einer Vorſtellung mit dem *Gegenſtande* war, daſs man die jedem eigenthümlichen Prädikate verwechſelte; daſs man dasjenige, was dem Stoffe *in* der Vorſtellung, und in wie ferne derſelbe ein Beſtandtheil der Vorſtellung iſt, (der Vorſtellung ſelbſt zukömmt,) dem Gegenſtande auſſer der Vorſtellung; und was dieſem eigenthümlich iſt, jenem zueignete, und in ſo ferne den Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Gegenſtand aufhob. Der *Stoff*, oder dasjenige, was in der Vorſtellung dem von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, wird zwar durch den letztern, deſſen Stelle er in der Vorſtellung vertritt,

(den er *repräsentirt*) bestimmt; aber er muss auch in der Vorstellung gewisse Modifikationen annehmen, durch die er aufhört blosser Stoff einer Vorstellung zu seyn, und wirkliche Vorstellung und in so ferne Eigenthum des Vorstellenden wird; Modifikationen die er durch das Vorstellungsvermögen erhält, und die keineswegs auf den Gegenstand, der von der blossen Vorstellung verschieden ist, und dem sie nicht angehören, übertragen werden dürfen; wenn der Philosoph nicht in einem weit ungereimtern und bedenklicheren Irrthum gerathen soll, als der Gelbsüchtige der allen Gegenständen die Farbe seines Gesichtswerkzeuges beylegt. Es wird in der Folge sichtbar genug werden, welchen Einfluss dieser Irrthum auf das Missverständnis des Erkenntnisvermögens, das die philosophische Welt in streitende Partheyen trennte und getrennt erhielt, gehabt habe.

Jede Vorstellung ohne Ausnahme muss einen Stoff in der bisher bestimmten Bedeutung des Wortes haben; und die Vorstellung überhaupt lässt sich so wenig ohne einen solchen Stoff denken, als was immer für eine Form eines *wirklichen* Dinges ohne Stoff. Eine Vorstellung ohne Stoff wäre eine Vorstellung in der nichts vorgestellt wird, ein Cirkel der nicht rund ist. Der Stoff ist derjenige Bestandtheil der Vorstellung, von dem sich ihr Name (*repräsentatio*) eigentlich herschreibt, durch den die Sache etwas im Bewusstseyn vorkommendes, bezeichnet, wodurch ein anderes ausser dem Bewusstseyn, vertreten, repräsentiert, dem Bewusstseyn vorgehalten wird.

„Aber giebt es nicht *leere* Vorstellungen?“ O ja! wenn darunter Vorstellungen verstanden werden,

den, deren Stoff durch einen Gegenſtand beſtimmt iſt, dem das Prädikat der Wirklichkeit mit Unrecht beygelegt iſt, weil er entweder nirgends vorhanden iſt, oder weil er gar einen Widerſpruch in ſich faſst. Aber auch *dieſe* Vorſtellungen, welche mit Recht *leer* heiſſen, haben in wie ferne ſie *wirkliche Vorſtellungen* ſind, auch wirklich einen Stoff, etwas das in ihnen ihrem, für wirklich gehaltenen, Gegenſtande entſpricht, und ohne welches ſie gar keine Vorſtellungen ſeyn würden. *Leere* Vorſtellung kann alſo nie Vorſtellung ohne allen Stoff bedeuten; welches freylich in der bisherigen Philoſophie nicht immer der Fall geweſen iſt.

Eine weit bedenklichere Zweydeutigkeit liegt im Ausdrucke *bloſſe Vorſtellung;* welche wohl manchen meiner Leſer zu folgendem Einwurfe gegen die Behauptung: *daſs jede Vorſtellung einen Stoff haben müſſe*, verleiten konnte. „Es giebt bloſſe Vorſtellungen, das heiſſt, ſolche die keine Gegenſtände haben. In Vorſtellungen aber die keine Gegenſtände haben, kann nichts vorhanden ſeyn, was einem auſſer der Vorſtellung befindlichen Gegenſtande entſpräche, alſo giebt es auch Vorſtellungen ohne Stoff.“ Die Behauptung: „Es giebt Vorſtellungen die keine Gegenſtände haben“ kann eben ſo viel heiſſen als: Es giebt Vorſtellungen deren Gegenſtände nichts *wirkliches* ſind, oder deren Gegenſtänden das Prädikat der Wirklichkeit nur durch einen Irrthum beygelegt werden kann; — und dann iſt freylich nichts gegen dieſe Behauptung einzuwenden. Sie würde aber offenbaren Unſinn enthalten, wenn ſie eben ſo viel heiſſen ſollte, als: es giebt Vorſtellungen die überhaupt gar keinen im Bewuſstſeyn vorkommenden

Gegenſtand haben: denn dieſs hieſse eben ſo viel als es giebt Vorſtellungen, in denen nichts vorgeſtellt wird, Vorſtellungen die keine Vorſtellungen ſind. Dieſe Undinge können dann aber auch nicht *bloſſe* Vorſtellungen heiſſen, ſo wenig ein Cirkel der nicht rund ſeyn ſoll, ein *bloſſer* Cirkel heiſſen kann. Wirkliche Vorſtellungen hingegen, denen (folglich auch wirklich ein Gegenſtand aber) kein *wirklicher* Gegenſtand entſpricht, und die man ſehr oft mit dem Namen *bloſſer* Vorſtellungen (Vorſtellungen deren Wirklichkeit *bloſs* im *Vorſtellenden* allein gegründet iſt) belegt, würden weit eigentlicher mit dem Ausdrucke *leerer* Vorſtellungen bezeichnet werden, damit der Ausdruck *bloſſe Vorſtellung*, der durch das Bewuſstſeyn von ihrem Gegenſtande unterſchiedenen, und für ſich allein gedachten Vorſtellung, für die er weit eigentlicher paſst, aufbehalten werden könne.

Eine Vorſtellung hat *Realität*, (iſt nicht leer) wenn ihrem Gegenſtande das Prädikat der Wirklichkeit zukömmt, welches nur in der *Theorie des Erkenntniſsvermögens* unterſucht werden kann. Die Theorie des bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt würde ihre Gränzen überſchreiten und ihren Zweck verfehlen, wenn ſie etwas, das zu den *äuſſern* Bedingungen der Vorſtellung gehört, zu ihrem Objekte machte. Sie hat ihr Amt verrichtet, wenn ſie gezeigt hat, daſs eine Vorſtellung nicht ohne Stoff, das heiſst, ohne etwas *in* ihr enthaltenes ſeyn könne, dem ein von der Vorſtellung unterſchiedenes Etwas, welches Gegenſtand heiſst, (er ſey *auſſer* dem Bewuſstſeyn *wirklich* oder nicht) entſpricht. Es ſteht alſo folgender Grundſatz als *Axiom* feſt:

Das-

Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorſtellung entſprechen kann, iſt ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

§. XVI.

Zur Vorſtellung überhaupt gehört als innere Bedingung (als weſentlicher Beſtandtheil der bloſſen Vorſtellung) etwas, wodurch der bloſſe Stoff zur Vorſtellung wird, und dieſes Etwas nenne ich die *Form der Vorſtellung*.

Dasjenige an der Bildſäule, durch welches die Materie derſelben nicht mehr bloſſe Materie, ſondern Bildſäule iſt, heiſst die *Form* der Bildſäule; und ſo nenne ich dasjenige, was in der Vorſtellung überhaupt und folglich auch in jeder Vorſtellung ohne Ausnahme vorhanden ſeyn muſs, und wodurch der Stoff derſelben Vorſtellung iſt, die *Form der Vorſtellung*, ohne zu befürchten, daſs ich meinen Leſern etwas unverſtändliches ſage. Beydes Stoff und Form machen zwar nur durch ihre *Vereinigung* die Vorſtellung aus, und laſſen ſich nicht von einander trennen, ohne daſs die Vorſtellung ſelbſt dadurch aufgehoben würde. Gleichwohl ſind ſie *weſentlich verſchiedene* Beſtandtheile der Vorſtellung, und können nicht miteinander verwechſelt werden, ohne ein Miſsverſtändniſs zu verurſachen, das in der Philoſophie von äuſſerſt wichtigen Folgen ſeyn muſs, und bisher wirklich geweſen iſt. Die logiſche Grundregel: Alles was einem weſentlichen Merkmale eines Dinges zukömmt, kömmt dem Dinge ſelbſt zu, kann nur dann nicht irre führen, wenn der Begriff des Dinges, von dem die Rede iſt, durch Unterſcheidung ſeiner Merkmale beſtimmt iſt. So kann ich von einer

einer Statue, deren Stoff weiſſer ſalzburgiſcher Marmor iſt, ohne Gefahr miſsverſtanden zu werden, behaupten; die Statue iſt marmorn, und ſie iſt weiſs; weil ich von jedem, der mich hört, vorausſetzen kann, daſs er das Prädikat marmorn und weiſs der Statue nur in Rückſicht des Stoffes beylegen werde. Aber ich kann nicht behaupten: die Statue iſt aus Salzburg, wenn nur der Marmor (der Stoff) nicht die Statue (die Form) aus Salzburg iſt; ſondern, wenn ich nicht miſsverſtanden werden will, muſs ich in meiner Behauptung den Unterſchied zwiſchen Stoff und Form ausdrücklich angeben, und ſagen, der Stoff der Statue iſt aus Salzburg, oder auch: die Statue iſt ſalzburgiſcher *Marmor;* gleichwie ich nicht ſagen kann, die *Statue* iſt durch den Steinmetz von dem Felſen durch Pulver losgeſprengt, u. ſ. w. Eben ſo darf ich von der *Vorſtellung überhaupt* keineswegs etwas behaupten, was von ihr nur in Rückſicht auf die Form, oder nur in Rückſicht auf den Stoff gilt, wenn ich nicht vorausſetzen kann, daſs meine Leſer oder Zuhörer über den Unterſchied zwiſchen Stoff und Form mit mir einig ſind. Es läſst ſich leicht begreifen, und es wird ſich in der Folge deutlich genug zeigen, daſs gewiſſe Prädikate *der* Vorſtellung nur in Rückſicht ihres Stoffes, andere nur in Rückſicht ihrer Form zukommen, und daſs die Verwechslung derſelben auf alle ſpekulativen Streitigkeiten der Philoſophie groſſen Einfluſs hatte. Folgende Betrachtungen werden dazu dienen, dem Begriffe der *Form* einer Vorſtellung das *Fremde* und *Unbeſtimmte* zu benehmen, das er für meine Leſer haben muſs.

1) Man iſt hoffentlich mit mir darüber einig, daſs jede Vorſtellung (1) aus etwas beſtehen müſſe,

ſe, was ſich auf das von ihr im Bewuſstſeyn unterſchiedene *Objekt* bezieht. Dieſs habe ich den *Stoff* genannt; und es iſt dasjenige, wodurch das Vorgeſtellte (der Gegenſtand) *der* Vorſtellung angehört, und welches in der Vorſtellung dem Gegenſtande angehört; (2) Aus etwas, was ſich auf das von der Vorſtellung im Bewuſstſeyn ebenfalls unterſchiedene, *Subjekt* (das Vorſtellende) bezieht. Es iſt dieſes dasjenige, *wodurch* die Vorſtellung dem Gemüth angehört; und *was* an der Vorſtellung dem Gemüthe angehört; und kann nichts anderes ſeyn als dasjenige wodurch der ſonſt *bloſſe Stoff* einer Vorſtellung, *wirkliche Vorſtellung* iſt; das heiſst, die *Form* der Vorſtellung, welche der Stoff *nur* im Gemüthe, und *nur* durch das Vorſtellungsvermögen erhalten konnte. So lange noch nicht ausgemacht iſt, *worin* dieſe Form beſtehe; muſs bald dasjenige, was in der Vorſtellung dem Gemüthe eigenthümlich iſt, den Gegenſtänden; bald dasjenige, was in der Vorſtellung den Gegenſtänden gehört, dem Gemüthe beygemeſſen werden.

„Was den Stoff einer Vorſtellung zur Vorſtellung macht, iſt die Seele, oder das Gemüth ſelbſt, und kann alſo nicht *Form* der Vorſtellung heiſſen *)." *Zur Vorſtellung machen* kann zweyerley heiſſen;

*) So ſophiſtiſch und ſeicht in den Ohren mancher Leſer dieſer und andere in der Folge vorkommenden Einwürfe klingen werden: ſo natürlich müſſen ſie in der Vorſtellungsart der *Meiſten* aus dem bisherigen allgemeinem Miſsverſtändniſſe des Vorſtellungsvermögen erfolgen. Aber auch ſcharfern und konſequenteren Denkern, die ſich ſelbſt ſolche Einwürfe zu erſparen, oder zu beantworten wiſſen, dürfte die Auflöſung wenigſtens dazu dienen, um ihnen

heiſſen; entweder, die von der Vorſtellung ſelbſt unterſchiedene Urſache der Vorſtellung ſeyn; oder, der in der Vorſtellung ſelbſt vorkommende konſtitutive Beſtandtheil, die innere Bedingung der Vorſtellung ſelbſt ſeyn, durch welche der bloſſe Stoff *Vorſtellung* iſt. Das *erſte* iſt die (worin immer beſtehende) *vorſtellende Kraft*, deren Unterſuchung nicht hieher gehört, — das *zweyte* aber iſt die *Form* der Vorſtellung überhaupt, von der hier die Rede iſt, und die zwar auch dem Gemüthe angehört, aber nicht als Accidenz der Subſtanz, ſondern als Wirkung der Urſache.

2) Die gegenwärtige Unterſuchung betrifft die Form der *Vorſtellung überhaupt*, die *allgemeine* Form aller Vorſtellungen, der *Gattung* Vorſtellung. Die Arten der Vorſtellungen. Z. B. die Empfindung, der Begriff, die Idee unterſcheiden ſich untereinander durch ihre eigenthümlichen Formen, die in den Theorien der *Sinnlichkeit*, des *Verſtandes*, und der *Vernunft* betrachtet werden müſſen. Da ſie in allen dieſen Theorien als *Vorſtellungen* angenommen und vorausgeſetzt werden müſſen, ſo wird auch die glücklichſte Entwicklung, die von ihren Eigenthümlichkeiten gegeben werden kann, z. B. die *Kantiſche* ſo lange misverſtanden werden müſſen, bis man nicht über dasjenige, was ihnen in der gemeinſchaftlichen Eigenſchaft, als Vorſtellungen überhaupt zukommt, einig geworden iſt.

3) Die

ihnen ſeine *neue* Vorſtellungsart geläufiger zu machen. In zwanzig Jahren wird ſich eine *kürzere* Theorie des Vorſtellungsvermögens ſchreiben laſſen.

3) Die *Form der Vorſtellung* muſs genau von der *Form des Vorgeſtellten*, oder des *Gegenſtandes*, unterſchieden werden; und ungeachtet vom letztern eigentlich nur in der Theorie des *Erkenntniſsvermögens* die Rede ſeyn darf, ſo muſs hier doch eine Zweydeutigkeit in dem Ausdrucke *Form des Vorgeſtellten* angemerkt werden, welche dem richtigen Begriffe von der *Form der Vorſtellung* nachtheilig ſeyn könnte. „Da jede Vorſtellung“ könnte mir ſonſt eingewendet werden „mit ihrem (wirklichen oder nicht wirklichen) Gegenſtand, dem *Vorgeſtellten* übereinſtimmen muſs; ſo muſs ja die Form der Vorſtellung von der *Form des Vorgeſtellten* abhängen, und von derſelben beſtimmt werden.“ — Ich antworte: In den beſonderen einzelnen Vorſtellungen (nicht in der Vorſtellung überhaupt die keinen beſtimmten Gegenſtand hat) muſs zwar die beſondere Beſchaffenheit, oder wenn man es ſo nennen will, die eigenthümliche Form des *bloſſen* Stoffes von dem Gegenſtande, den er in der Vorſtellung repräſentiert, beſtimmt ſeyn, und in dieſem Sinne wäre gegen die Behauptung, daſs die Form jeder einzelnen Vorſtellung von der Form des *Vorgeſtellten* abhänge, nichts anders einzuwenden, als daſs es, anſtatt Form der Vorſtellung, Form des Stoffes von jeder einzelnen Vorſtellung heiſſen ſollte. Die Form der *Vorſtellung* aber kann dem vom Gegenſtande beſtimmten Stoffe nicht durch das *Vorgeſtellte*, ſondern nur durchs *vorſtellende*, nicht durch das Objekt, ſondern nur durch das Subjekt ertheilt werden. Die eigenthümliche Form des *bloſſen Stoffes*, die man die *objektive* nennen könnte, um ſie von der Form der *Vorſtellung*, die der durch den Gegenſtand beſtimmte Stoff *im* Gemüthe annehmen

men muſs, und welche füglich die *ſubjektive* heiſſen kann, zu unterſcheiden, kann durchaus nicht von der letztern *getrennt*, d. h. ohne die Form der Vorſtellung, im *Bewuſstſeyn vorkommen*. Der Gegenſtand einer Vorſtellung gelangt nur durch die *Vorſtellung*, das heiſst, nur *dadurch* ins Bewuſstſeyn, daſs der ihm entſprechende Stoff aufhört, *bloſſer* Stoff zu ſeyn und die Form der Vorſtellung annimmt. Daher kann kein Vorgeſtelltes, kein Gegenſtand, in ſeiner von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, wie er an ſich iſt, ſondern nur durch die Form der Vorſtellung modificiert im Bewuſstſeyn vorkommen, vorgeſtellt werden. Es verdient aber dieſe Bemerkung eine beſtimmtere Ausführung; da ſie eines der älteſten, allgemeinſten, und am tiefſten eingewurzelten Vorurtheile betrifft, welche die Principien aller ſpekulativen Philoſophie bis auf dieſen Augenblick verwirrt haben; ein Vorurtheil, das ſich auch demjenigen, der ſich noch ſo ſorgfältig davon loszumachen ſucht, immer unvermerkt aufdringt, und welches an dem bisherigen Schickſale der *Kritik der Vernunft*, beynahe allgemein *miſsverſtanden* zu ſeyn, einen äuſſerſt beträchtlichen Antheil hat. Ich ſpreche hier von dem Vorurtheile, *daſs die Vorſtellungen Bilder der Dinge wären*, daſs zwiſchen den Vorſtellungen und den *Dingen an ſich Aehnlichkeit* ſtatt finden müſſe, und daſs die *Wahrheit*, oder die Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden in dieſer *Aehnlichkeit* beſtehen müſſe. Man ſieht, daſs dieſes Vorurtheil, wenn es wirklich Vorurtheil iſt, ſelbſt den Begriff von *Wahrheit* verfälſchen, und auf die Anwendung der *logiſchen* Geſetze den entſchiedenſten Einfluſs haben müſſe.

Schon

Schon in ſeinem Entſtehungsgrunde zeigt es ſich als *Vorurtheil.* Dieſer liegt in der freylich unverkennbaren *Analogie*, die zwiſchen der Beſchaffenheit der in unſren *Organen* hervorgebrachten *Eindrücke* und der Beſchaffenheit der *Gegenſtände* auſſer uns, durch welche die Eindrücke hervorgebracht werden, wahrgenommen wird; eine Analogie, die bey dem vornehmſten Organe, dem wir den Stoff unſrer meiſten und klärſten ſinnlichen Vorſtellungen verdanken, nämlich dem *Auge*, in der wirklichen Aehnlichkeit des Bildes auf der Netzhaut mit dem ſichtbaren Gegenſtande beſteht. Es war ſchon ſehr frühzeitig unter den Philoſophen eine unbeſtimmte Analogie zwiſchen *Sehen* und *Vorſtellen* angenommen, die immer weiter getrieben wurde, je mehr man bey zunehmender Kultur der *empiriſchen Pſychologie* für die neuentdeckten Unterſchiede unter den Verrichtungen des Vorſtellungsvermögen mehrere Ausdrücke von den Verrichtungen des Auges zu entlehnen genöthiget war. Der innere Sinn wurde immer mehr als ein *Auge* des Geiſtes, und die ſogenannte vorſtellende Kraft als die *Sehkraft* deſſelben gedacht; und ſo wurde vieles, was nur vom Auge und von *Sehen* gelten konnte, auf das Gemüth, und das *Vorſtellen* übertragen, und in den, bisher unbeſtimmt gebliebenen, Begriff der Vorſtellung aufgenommen.

Die Unbeſtimmtheit dieſes wichtigen Begriffes machte allein die Verwechslung des ſinnlichen *Eindruckes* mit der ſinnlichen *Vorſtellung* möglich; welche eine zweyte Verwechslung der zwiſchen *Eindruck* und *Gegenſtand* unſtreitigen Aehnlichkeit mit einer offenbar unmöglichen Aehnlichkeit

zwiſchen *Vorſtellung* und *Gegenſtand* zur Folge haben muſste.

Der *Eindruck* auf das ſinnliche Werkzeug iſt keine Vorſtellung, und ſeine Form keine *Form* der Vorſtellung. Er kann, als bloſſer Eindruck, ſo wenig die Vorſtellung ſelbſt ſeyn, als der durch ihn gelieferte Stoff ohne die Form der Vorſtellung Vorſtellung ſeyn kann. Der Eindruck kann nichts weiter als der Empfänglichkeit des Gemüthes (das Subjekt deſſelben mag Geiſt oder Körper ſeyn) den *Stoff* liefern, der dann erſt im Gemüthe die Form der Vorſtellung erhält, und durch dieſelbe Vorſtellung wird. Dieſe Vorſtellung hält dem Subjekte des Bewuſstſeyns den Gegenſtand vor, auf den ſie bezogen wird, aber nur unter der Form, die der dem Gegenſtande entſprechende Stoff im Gemüthe erhalten hat, und die ſich von ihm nicht trennen läſst, ohne die Vorſtellung und mit ihr das Bewuſstſeyn des Gegenſtandes aufzuheben.

Man kann hieraus beurtheilen, mit welchem Rechte man bisher die in den Organen vorhandene Eindrücke *materielle Vorſtellungen* genannt hat.

Keine unſrer Vorſtellungen kann in irgend einem Verſtande *Bild* ihres Gegenſtandes heiſſen. Jedes *Bild* ſetzt Aehnlichkeit mit ſeinem Originale voraus, und iſt nur in ſo ferne Bild, als dieſe Aehnlichkeit ſtatt findet. Es muſs alſo, wenn wir berechtiget ſeyn ſollen, unſre Vorſtellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwiſchen der Vorſtellung und ihrem Gegenſtande erweislich ſeyn. Allein dieſs iſt ſchlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorſtellung der *Roſe* als

als *Bild*, mit der Roſe ſelbſt als *Original* nie vergleichen. Denn wenn ich die Roſe als einen von meiner Vorſtellung derſelben verſchiedenen *Gegenſtand* denke, ſo kann ich dieſs nur dadurch, daſs ich die *bloſſe Vorſtellung* der Roſe auf etwas auſſer mir beziehe, welches ich nur durch dieſes *Beziehen* kenne; und das unabhängig von der Vorſtellung in welcher alle ſeine Prädikate vorkommen, für mich ein bloſſes Subjekt = X iſt. Ich kann alſo nicht von dem angeblichen Bilde zum Original übergehen, ohne daſs ich eben daſſelbe Bild zum Original mache, das heiſst: das Bild hat kein Original für mich; es iſt alſo kein Bild, ſondern ſelbſt Original.

„Man giebt zu, daſs die Vorſtellung in wie ferne ſie Wirkung des Gemüthes iſt, und durch das „bloſſe Vorſtellungsvermögen beſtimmt wird, keine Aehnlichkeit mit Dingen auſſer dem Gemüthe „habe. Aber ſie kann und muſs dieſe Aehnlichkeit „ihrem Inhalte nach haben, in wie ferne derſelbe „von einem auſſer dem Gemüthe befindlichen Gegenſtande abhängt, und durch denſelben beſtimmt „wird.“ — Wenn dieſer Inhalt (Stoff der Vorſtellung) nicht mit dem Gegenſtande ſelbſt (das *in* der Vorſtellung vorkommende und ſie ausmachende, nicht mit dem von ihr unterſchiedenen) verwechſelt werden ſoll; ſo muſs bey aller vorausgeſetzten Aehnlichkeit zwiſchen dem bloſſen Stoff und dem Gegenſtande, doch zugegeben werden, daſs dieſer Stoff nicht der Gegenſtand ſelbſt ſey; und daſs nur der Stoff, nicht der *Gegenſtand an ſich* die Form der Vorſtellung erhalte. Der Stoff verliert alſo in ſo ferne ſeine Aehnlichkeit mit dem Gegenſtande an ſich, als er die Form der Vorſtellung annimmt. Und da ſich bey der Beziehung der Vorſtellung

Digitized by Google

auf den Gegenſtand, durch welche dieſer allein *vorgeſtellt* werden kann, der bloſſe Stoff von der Form der Vorſtellung nicht trennen läſst; da nicht der bloſſe Stoff, ſondern die Vorſtellung (Stoff und Form) in *Rückſicht* des Stoffes die vorſtellbaren Prädikate, die dem Gegenſtande beygelegt werden, dem Bewuſstſeyn vorhält; ſo mag der Inhalt einer Vorſtellung dem Gegenſtande noch ſo ähnlich ſeyn, und derſelbe wird gleichwohl dem Bewuſstſeyn kein *Bild* des Gegenſtandes vorhalten. Die Vorſtellung wird kein Bild ſeyn, weil dasjenige in ihr, was allenfalls *Bild* heiſſen könnte, dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht in ſeiner eigenthümlichen Form vorgehalten wird.

§. XVII.

Dem Begriffe einer Vorſtellung überhaupt widerſpricht die Vorſtellung eines Gegenſtandes in ſeiner eigenthümlichen von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, oder des ſogenannten *Dinges an ſich;* d. h. kein Ding an ſich iſt vorſtellbar.

Keine Vorſtellung iſt ohne Stoff und Form denkbar, welche, beyde in der Vorſtellung unzertrennlich ſind, weil ſie nur durch ihre Vereinigung die Vorſtellung ausmachen. Nur durch dieſe unzertrennliche Vereinigung bey einem weſentlichen Unterſchied iſt die Natur einer Vorſtellung, d. h. die nothwendige Beziehung derſelben auf ein von ihr unterſchiedenes Subjekt und Objekt möglich. Dasjenige in der Vorſtellung, wodurch ſie ſich auf den von ihr unterſchiedenen Gegenſtand bezieht (der Stoff), kann unmöglich ebendaſſelbe ſeyn,

Digitized by Google

ſeyn, wodurch ſie ſich auf das von ihr unterſchiedene Subjekt bezieht, die *Form.* Sie bezieht ſich auf beyde dadurch, daſs ſie von *beyden* etwas in ſich aufzuweiſen hat, welches unmöglich eben daſſelbe ſeyn kann, wenn nicht alle Möglichkeit aufhören ſoll, das vorſtellende Subjekt und vorgeſtellte Objekt von der Vorſtellung zu unterſcheiden. Da der Stoff in ihr dem Gegenſtande angehört, ſo würde ſie ganz allein auf den Gegenſtand bezogen werden müſſen, und nicht von demſelben unterſchieden werden können, wenn ſie nicht die Form der Vorſtellung erhalten hätte, die dem Gegenſtande mangelt, wodurch ſie ſich vom Gegenſtande auszeichnet, und die ſie nicht dem Vorgeſtellten, ſondern dem Vorſtellenden verdankt. Ungeachtet aber einerſeits nur durch dieſen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Stoff und Form das Bewuſstſeyn und die Vorſtellung ſelbſt möglich iſt, ſo iſt andererſeits nur durch die Unzertrennlichkeit vom Stoff und Form eben dieſes Bewuſstſeyn, und die Vorſtellung möglich; die ſich nur dadurch denken läſst, daſs der Stoff aufhöre bloſſer Stoff zu ſeyn und die Form der Vorſtellung erhalten habe, welche von ihm nicht abgeſondert werden kann, ohne die *Vorſtellung* und mit ihr das Bewuſstſeyn und ſelbſt die Unterſcheidung zwiſchen Subjekt und Objekt aufzuheben. Daher läſst ſich weder der bloſſe Stoff, abgeſondert von der Form, noch die bloſſe Form abgeſondert von allem Stoffe vors Bewuſstſeyn bringen, ſondern nur beydes zuſammengenommen in ſeiner unzertrennlichen Vereinigung; und bey der Unterſcheidung zwiſchen Objekt und Subjekt im Bewuſstſeyn, wird nicht die Form der Vorſtellung abgetrennt vom Stoffe, ſondern die *ganze Vorſtellung* durch ihre Form

auf das Subjekt, und nicht der Stoff abgetrennt von der Form, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand kann daher nur unter der *Form der Vorstellung*, die der ihm entsprechende Stoff im Gemüthe annehmen müsste, im Bewufstseyn vorkommen, d. h. *vorgestellt* werden; und folglich keineswegs als *Ding an sich*, d. h. unter derjenigen Form, die ihm auffer aller Vorstellung zukäme, durch den blossen Stoff der Vorstellung bezeichnet würde, und von der Form der Vorstellung verschieden seyn müsste.

„Aber ist denn der Begriff, der hier von dem *Dinge an sich* aufgestellt wird, nicht willkührlich; indem darunter ein Ding verstanden wird, dessen Form von der Form der Vorstellung verschieden ist. Warum soll nicht dem Dinge an sich eben dieselbe Form zukommen, die dasselbe in der blossen Vorstellung hat?" Nichts ist leichter als den von uns aufgestellten Begriff des *Dinges an sich* zu rechtfertigen. Die Form der Vorstellung ist dasjenige, wodurch sich die Vorstellung von allem was nicht Vorstellung ist, auszeichnet. Wenn also die Vertheidiger der Vorstellbarkeit des Dinges an sich zugeben, dafs das Ding an sich, keine Vorstellung ist, so müssen sie auch zugeben, dafs ihm die Form der Vorstellung nicht zukomme. — „Aber so kömmt ihm doch dieselbe Form zu, die es *in* der Vorstellung hat?" — Ob auch diejenigen, die diese Sprache führen, sich selbst recht verstehen? Ihr vorstellbares Ding an sich ist doch der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand, der also weder selbst Vorstellung, noch ein Bestandtheil der blossen Vorstellung ist, und also nicht

Digitized by Google

nicht ſelbſt, ſondern nur durch ſeinen *Repräſentanten*, den Stoff der Vorſtellung, in der Vorſtellung vorkömmt. Sey es, daſs dieſer Stoff in wie ferne er bloſſer Stoff iſt, das heiſst, in wie ferne er bloſs den Gegenſtand vertritt, eben dieſelbe Form habe, die dem Gegenſtande zukömmt, ſo kann er ja *eben darum* in dieſer Eigenſchaft nicht die Form der bloſſen Vorſtellung haben; ja! dieſe ſeine *objektive* Form muſs von der *ſubjektiven* der Vorſtellung weſentlich verſchieden ſeyn, weil er ſonſt zugleich Stoff und nicht Stoff wäre. Er muſs aber die von ihm als bloſſer Stoff unterſchiedene, und dem Gegenſtand nicht zukommende Form der Vorſtellung annehmen, wenn er Vorſtellung werden, und der Gegenſtand durch ihn vorgeſtellt werden ſoll. Die Form unter welcher der *Gegenſtand* durch den ihm entſprechenden Stoff im Bewuſstſeyn vorkömmt, iſt alſo weſentlich von der Form verſchieden, die ihm auſſer dem Gemüthe (an ſich) zukommen muſs; und dieſe letztere Form, durch welche er als Ding an ſich gedacht wird, iſt ſchlechterdings nicht anders vorſtellbar, *als daſs man von ihr die Form der Vorſtellung läugnet.*

Und hieraus ergiebt ſich die Antwort auf den ſophiſtiſchen Einwurf: „Es müſſe gleichwohl eine Vorſtellung des *Dinges an ſich* möglich ſeyn, da doch der hier von mir beſtimmte *Begriff* des Dinges an ſich eine Vorſtellung ſey, die das *Ding an ſich* zum Gegenſtand hätte.“ Dieſer Einwurf ſpielt mit *Vorſtellung des Dinges* an ſich durch eine Zweydeutigkeit dieſes Ausdruckes. Er nennt den Begriff des *Dinges an ſich überhaupt* mit Unrecht Vorſtellung des Dinges an ſich (eines beſtimmten Dinges). Iener Begriff iſt freylich auch eine Vor-

ſtellung; aber eine Vorſtellung, deren Gegenſtand das Ding an ſich nicht als *Sache*, ſondern als der bloſſe Verſtandesbegriff eines *Gegenſtandes* überhaupt iſt. Dieſe Vorſtellung eines bloſs *logiſchen* Weſens wird in jenem Einwurfe mit der Vorſtellung einer *Sache* verwechſelt. Denn die Vertheidiger der Vorſtellbarkeit der Dinge an ſich glauben dadurch allein unſrem Verſtande *Sachkenntniſs* einzuräumen, und zu retten, daſs ſie unter Vorſtellung des Dinges an ſich, Vorſtellung der *Sache*, Vorſtellung desjenigen auſſer dem Gemüthe befindlichen Dinges, dem der Stoff und die Form der Vorſtellung zukomme, verſtehen. Das was ich Begriff des Dinges an ſich nenne, und deſſen Möglichkeit und Urſprung in der Theorie des Erkenntniſsvermögens entwickelt wird, iſt die Vorſtellung eines Dinges *überhaupt*, das keine Vorſtellung iſt; keines *beſtimmten, individuellen, exiſtirenden* Dinges. Das aber, was ich *Vorſtellung* des *Dinges an ſich* nenne, und deſſen Unmöglichkeit ich hier gezeigt habe, iſt Vorſtellung eines beſtimmten, individuellen, exiſtierenden Dinges, das keine Vorſtellung iſt, aber gleichwohl die Form der Vorſtellung hat, dem auſſer dem Gemüthe eben dieſelbe Form zukömmt, die es durch den Stoff der Vorſtellung im Gemüthe angenommen hat, und das folglich dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht unter einer dem Gemüthe eigenthümlichen Form erſcheint, ſondern ſich demſelben in ſeiner eigenen von der Beſchaffenheit des Gemüthes unabhangigen Geſtalt darſtellt.

Die *Dinge an ſich* können ſo wenig geläugnet werden, als die vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt. Sie ſind dieſe Gegenſtände ſelbſt, in wie ferne dieſelben

ben nicht vorſtellbar ſind. Sie ſind dasjenige Etwas, welches dem bloſſen Stoffe einer Vorſtellung auſſer der Vorſtellung zum Grunde liegen muſs, von dem aber, weil ſein Repräſentant, der Stoff, die Form der Vorſtellung annehmen muſs, nichts was ihm von dieſer Form unabhängig zukömmt, vorſtellbar iſt, als die Negation der Form der Vorſtellung, d. h. dem kein anderes Prädikat beygeleget werden kann, als daſs es keine Vorſtellung iſt. Alle ſeine poſitiven Prädikate müſſen in wie ferne ſie vorſtellbar ſeyn ſollen, durch den ihnen in der Vorſtellung entſprechenden Stoff die Form der Vorſtellung, die ihnen an ſich nicht zukommen kann, angenommen haben. Das Ding an ſich und ſeine von der Form der Vorſtellung verſchiedenen Beſchaffenheiten, ſind nicht nur nichts unmögliches; ſondern ſogar etwas zur bloſſen Vorſtellung *unentbehrliches*, weil keine bloſſe Vorſtellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas auſſer der Vorſtellung, das nicht die Form der Vorſtellung hat, d. h. ohne das Ding an ſich denkbar iſt. Aber in dieſer Eigenſchaft iſt das Ding an ſich ſelbſt keineswegs als eine Sache, ſondern nur als *Begriff* von einem Etwas, das nicht vorſtellbar iſt, *vorſtellbar* *); und die Vorſtellung davon iſt nicht Vorſtellung des wirklichen Dinges wie es an ſich iſt, ſondern Vorſtellung eines von allen ſeinen Prädikaten entblöſsten *Subjektes*, das doch wohl keine Sache, ſondern der abgezogenſte unter allen Begriffen iſt. Der nothwendige und richtige Begriff des Dinges an ſich iſt alſo Vorſtellung eines *Begriffes*, während

*) Ich ſage nicht: In dieſer Eigenſchaft *iſt* (exiſtirt) das Dinge an ſich ein bloſſer Begriff; ſondern iſt es nur als bloſſer Begriff *vorſtellbar*.

die unmögliche und unrichtige *Vorſtellung* des Dinges an ſich, Vorſtellung einer *Sache* ſeyn würde, der aber alle vorſtellbaren Prädikate vorher abgeſprochen werden müſsten, ehe man ihr den Namen eines *Dinges an ſich* beylegen könnte. Denn wird das angeblich vorſtellbare Ding an ſich nicht als ein von allen *vorſtellbaren* Prädikaten entblöſstes Subjekt gedacht, wird ihm ein einziges in der Vorſtellung vorkommendes Prädikat, auſſer dem leeren Titel eines Subjektes, zugetheilt, ſo hört es auf Ding an ſich zu ſeyn, ſo wird es nicht mehr als Ding an ſich gedacht, ſondern durch einen Stoff der Vorſtellung, der die Form der Vorſtellung angenommen, und folglich aufgehört hat dem Dinge an ſich allein eigenthümlich zu ſeyn, vorgeſtellt. Es ſteht alſo folgender Grundſatz als Axiom feſt.

Dasjenige, was ſich nicht unter der Form der Vorſtellung vorſtellen läſst, iſt ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

Und hier zeigte ſich ein neuer höchſt wichtiger Grund, warum ich die Unterſuchung des vorſtellenden *Subjektes*, und der vorgeſtellten *Objekte* ſo ſorgfältig von der Unterſuchung des *Vorſtellungsvermögens* ausgeſchloſſen habe. Von dem was ſie *an ſich* ſelbſt ſind, iſt alle Vorſtellung unmöglich, und von dem was ſie in der von ihnen möglichen Vorſtellung ſind, iſt nur dann ein völlig beſtimmter Begriff möglich, wenn man ſie von der bloſſen Vorſtellung zu unterſcheiden weiſs, welches wieder unmöglich iſt, wenn nicht allgemeingültig ausgemacht iſt, was der bloſſen Vorſtellung, in wie ferne ſie nichts als bloſſe Vorſtellung iſt, zukömmt.

Das

Das *vorſtellende Subjekt an ſich*, unabhängig von der *Form* der von ihm ſelbſt unterſchiedenen Vorſtellung, unter welcher es in ſeinem eigenen Bewuſstſeyn vorkömmt, iſt alſo für ſich ſelbſt = X, (welches von = o wohl zu unterſcheiden iſt) iſt ſich nur als ein unbekanntes Etwas, als ein Subjekt ohne alle Prädikate vorſtellbar. Nur das groſse *Prädikat* dieſes an ſich nicht vorſtellbaren Subjektes, durch welches es wirklich vorſtellbar iſt, das heiſst, das *Vorſtellungsvermögen* iſt der Gegenſtand unſrer Unterſuchung.

Der Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden Subjekte, und den vorgeſtellten Objekten wurde auch von denjenigen, die ihn bisher zu erkennen glaubten, nur durch gewiſſe beyden zukommende verſchiedene *Prädikate* für erkennbar gehalten. Die *Subjekte an ſich* galten allen Selbſtdenkern immer für natürliche Geheimniſſe. Ich behaupte eben daſſelbe, nur mit dem Unterſchiede, daſs ich die *Vorſtellbarkeit* überhaupt, und durch ſie die *Erkennbarkeit*, nur auf *ſolche Prädikate* einſchränke, die der *Seele* und den *Dingen auſser uns*, nicht *an ſich* d. h. unabhängig von der *bloſſen Vorſtellung*, ſondern nur in ſo ferne zukommen, als dieſe Prädikate die Form der Vorſtellung, die den Dingen *an ſich* nicht zukommen kann, annehmen können, d. h. in wie ferne dieſe Prädikate vorſtellbar ſind. Dadurch werden dieſe Prädikate keineswegs bloſſe Vorſtellungen, denn der *Stoff*, der ihnen in der Vorſtellung entſpricht, gehört allerdings den *Dingen an ſich* an, aber da dieſer Stoff *Vorſtellung* werden, die Form der Vorſtellung im Gemüthe erhalten muſs, wenn er zu unſrem Bewuſstſeyn gelangen ſoll, und dieſe *Form* von ihm

ihm nur durch die Vernichtung der Vorſtellung trennbar wäre, ſo kann er jene Prädikate, nicht wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern nur in wie ferne ſie die Form der Vorſtellung angenommen haben, dem Bewuſstſeyn vorhalten. Die *vorſtellbaren* Prädikate ſind alſo nicht Prädikate der Dinge an ſich, ſondern Prädikate der Dinge, welche die den Dingen an ſich nicht angehörige Form der Vorſtellung angenommen haben. Uebrigens iſt die unmögliche Vorſtellbarkeit der Seele und der Dinge auſſer uns als *Dinge an ſich*, ganz entbehrlich, um die vorſtellbaren Prädikate von beyden in unſrem Bewuſstſeyn von einander zu unterſcheiden. Denn die Unterſcheidung zwiſchen dem Subjekte und den Objekten unſrer Vorſtellungen geſchieht durch die zweyfache (objektive und ſubjektive) Beziehung der *ganzen Vorſtellung*, durch ihre weſentlich verſchiedenen aber auch weſentlich vereinigten Beſtandtheile, welche die Natur der Vorſtellung ausmachen. Durch dieſen im Bewuſstſeyn gegründeten, und durch daſſelbe jedem denkenden Kopfe einleuchtenden Unterſchied, iſt es, wie ſich in der Folge zeigen wird, eben nicht ſchwer, den Inbegriff vorſtellbarer Prädikate, die aufs vorſtellende Subjekt bezogen werden müſſen, und zuſammengenommen das *Vorſtellungsvermögen* ausmachen, von dem Inbegriffe der vorſtellbaren Prädikate, die auf Gegenſtände auſſer uns bezogen werden müſſen, und welche zuſammengenommen das Gebieth der Erfahrung ausmachen zu unterſcheiden.

Der unrichtig aufgefaſste Begriff des *Dinges an ſich*, der eine natürliche Folge des unentwickelten Begriffes vom Vorſtellungsvermögen iſt, kann als der Hauptſitz der Krankheit der bisherigen Philoſophie

loſophie angeſehen werden. Von ihm geht aller Dogmatismus und aller dogmatiſche Skepticismus aus. Beyde ſetzen die Unentbehrlichkeit einer Vorſtellung des Dinges an ſich zur eigentlichen Erkenntniſs voraus; dieſs iſt ihr gemeinſchaftlicher nur durch einen unrichtigen Begriff von dem Dinge an ſich möglicher Irrthum. Die einen glauben ſich im wirklichen Beſitze von Vorſtellungen der Dinge an ſich, und bauen auf dieſelben ihre einander widerſprechenden Lehrgebäude über die *Natur der Dinge*, die andern ſehen die Unmöglichkeit der Vorſtellung vom Ding an ſich ein, aber da ſie ſich den Grund dieſer Unmöglichkeit aus der Natur des Vorſtellungsvermögens und dem richtigen Begriffe *des Dinges an ſich* nicht zu erklären wiſſen, ſchlieſsen ſie aus derſelben auf die Unmöglichkeit jeder eigentlichen Erkenntniſs. Ich kann hier nur durch Winke anzeigen, was ich in der Folge deutlich entwickeln werde, *wie* jedes Syſtem der Dogmatiker durch die Uebertragung der Merkmale der bloſſen Vorſtellung auf das Ding an ſich, und durch Verwechslung der *inneren Bedingung* der bloſſen Vorſtellung mit der innern Bedingung der Dinge an ſich, (der Natur der Dinge) entſtanden iſt. Da es nämlich zwey verſchiedene innere Bedingungen der bloſſen Vorſtellung giebt, wovon die eine zur *Materie*, die andere zur *Form* der Vorſtellung gehört: ſo muſsten nothwendig drey verſchiedene Meynungen über das *Weſen der Dinge* entſtehen, je nachdem der Dogmatiker die eine oder die andere oder beyde, dem Dinge an ſich beygelegte (realiſierte) Bedingungen der bloſſen Vorſtellung, ſeinen Unterſuchungen zum Grunde legte. Es wird ſich in der *Theorie der Sinnlichkeit* ohne Mühe begreifen laſſen, *wie* der *Materialiſt*

rialiſt ſein Lehrgebäude auf ein der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an ſich übertragenes Merkmal; und in der *Theorie des Verſtandes*, — *wie* der *Spiritualiſt* das ſeinige auf ein dem bloſſen Verſtandesbegriffe eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an ſich übertragenes Merkmal gründete; und aus beyden Theorien *zuſammengenommen*, — *wie* das konſequenteſte aus allen dogmatiſchen Syſtemen, das *Spinoziſtiſche*, nur dadurch zu Stande kommen muſste, daſs der groſse Urheber deſſelben die Hauptmerkmale der ſinnlichen Vorſtellung und des Verſtandesbegriffes *zuſammengenommen* auf das Ding an ſich übertrug, und aus dem *Raume* und der *objektiven Einheit*, ſeine *einzige ausgedehnte Subſtanz* erſchuf.

Kant hat in der Kritik der Vernunft die Unmöglichkeit der *Erkenntniſs* der Dinge an ſich mit unerreichbarem Tiefſinne und höchſter Evidenz erwieſen, und gezeigt, daſs nur Dinge unter der *Form ſinnlicher Vorſtellungen*, oder wie er es nennt *Erſcheinungen* erkennbar wären. Allein noch ſind weder ſeine Nachbether, noch ſeine Widerleger unter ſich einig, was der groſse Denker damit gewollt haben mochte. Indeſſen wird er gemeiniglich von den dogmatiſchen *Kennern* der Dinge an ſich für einen *dogmatiſchen* Skeptiker, und von den dogmatiſch-ſkeptiſchen *Nichtkennern* der Dinge an ſich für einen *Idealiſten* erklärt. Wenn ich hoffen dürfte, von meinen Leſern verſtanden zu werden, (eine Hoffnung, die ich auf nichts als auf den Umſtand gründen kann, daſs *mein* Problem leichter aufzulöſen iſt, als das *Kantiſche*) ſo wird man die von *Kant* erwieſene Unmöglichkeit

lichkeit der Erkenntniſs des Dinges an ſich auf einem kürzeren Wege zu begreifen anfangen. Das Ding an ſich iſt nicht *Vorſtellbar;* wie ſollte es *Erkennbar* ſeyn?

Der ganze Beweis von der Unmöglichkeit einer Vorſtellung des Dinges an ſich würde zu nichts nützen als etwa den dogmatiſchen Skepticismus zu begründen: wenn es mir nicht gelänge, die inneren Bedingungen der bloſſen Vorſtellung noch näher zu beſtimmen, als es in dieſer Theorie bis itzt geſchehen iſt. Es müſſen die der *bloſſen Vorſtellung* eigenthümlichen und dieſelbe von dem, was nicht Vorſtellung iſt, auszeichnenden Merkmale beſtimmt angegeben werden; wenn die Warnung, die Prädikate der Vorſtellung nicht auf Dinge an ſich zu übertragen, nicht ganz vergeblich ſeyn ſoll. Bisher wiſſen wir aber von den der Vorſtellung eigenthümlichen Merkmalen nur ſo viel: daſs ſie im Stoffe und in der Form beſtehen, und daſs die Form der Vorſtellung den Dingen an ſich nicht beygelegt werden dürfe. Sie wird aber, wie bisher, den Dingen an ſich beygelegt werden müſſen, ſo lange wir nicht wiſſen, wodurch ſie ſich von demjenigen, was in der Vorſtellung den Dingen an ſich angehört, d. h. dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung unterſcheide. Wir haben alſo hier das allgemeinſte Merkmal anzugeben, wodurch ſich der *Stoff* der Vorſtellung von der *Form* derſelben auszeichnet. Dieſs geſchieht im

§. XVIII.

In jeder *Vorſtellung* muſs der bloſſe Stoff *gegeben* ſeyn, und die bloſſe *Form* an demſelben *hervorgebracht* werden.

Die

Die Vorſtellung *entſteht in* und *mit* dem Bewuſstſeyn. Das Bewuſstſeyn iſt nur durch Vorſtellung möglich; in wie ferne eine Vorſtellung vorhanden ſeyn muſs, wenn ſie auf ein von ihr unterſchiedenes Objekt und Subjekt bezogen werden ſoll. Aber die Vorſtellung iſt ebenfalls nicht ohne Bewuſstſeyn möglich, weil die Natur der Vorſtellung eigentlich in jener Beziehung des Subjektes und Objektes auf einander vermittelſt des in der Vorſtellung vereinigten Stoffes und der Form beſteht. Eine Vorſtellung ohne alles Bewuſstſeyn müſste eine Vorſtellung ſeyn, die *nichts*, und die *nicht* vorſtellt — weder auf einen Gegenſtand noch auf ein Subjekt bezogen wird — d. h. keine Vorſtellung; wie in der nach der Theorie des Vorſtellungsvermögens vorkommenden Erörterung des Bewuſstſeyns ausführlicher gezeigt werden ſoll. Hier verlange ich nichts weiter zugegeben, als daſs jede menſchliche Vorſtellung *entſtanden*, nicht immer da geweſen, nicht immer in unſrem Bewuſstſeyn vorgekommen ſey.

Die Vorſtellung iſt nur dadurch im Bewuſstſeyn möglich, daſs in demſelben ein Stoff unter der Form der Vorſtellung, das heiſst, daſs zwey verſchiedene Etwas vereiniget vorkommen, wovon das eine dem von dem vereinigten ſelbſt unterſchiedenen Subjekte, und das andere dem von ihm unterſchiedenen Objekte angehört. Die Vorſtellung kann daher in Rückſicht auf dieſe zwey weſentlich verſchiedenen Beſtandtheile keineswegs auf eben dieſelbe Art entſtanden ſeyn, und dieſe Beſtandtheile können unmöglich einerley Urſprung haben. Nur die bloſſe Form, d. h. dasjenige, wodurch ſich die Vorſtellung auf das Subjekt bezieht, was an

ihr

ihr dem Subjekte angehört, kann durch das *Vermögen* des Subjektes *entſtanden* ſeyn; der Stoff hingegen, dasjenige wodurch ſich die Vorſtellung auf das Objekt bezieht, was an ihr dem Objekte eigenthümlich iſt, kann nicht durch das Vermögen des Subjektes entſtanden, muſs demſelben *gegeben* ſeyn. Wäre an der Vorſtellung nicht nur die *Form*, ſondern auch der *Stoff* durch das Gemüth hervorgebracht; ſo würde alles Bewuſstſeyn, alle Unterſcheidung der bloſſen Vorſtellung vom Subjekte und Objekte unmöglich ſeyn, die ſich nur dadurch denken läſst, daſs in der bloſſen Vorſtellung etwas enthalten iſt, das nicht durch die Handlung des Gemüthes entſtanden, d. i. keine bloſſe Wirkung ſeiner Handlung iſt, ſondern etwas das bey der Handlung des Subjekts vorausgeſetzt wird, und dem Objekte eigen iſt. Die Vorſtellung kann nur dadurch nicht ganz auf das Subjekt allein bezogen werden, weil und in wie ferne etwas in ihr vorkömmt, das nicht durch eine Handlung des Gemüthes entſtanden, das *Gegeben* iſt; und das Gegebenſeyn des Stoffes, und das Hervorbringen der Form an dem gegebenen Stoffe müſſen zuſammengenommen die eigentliche Erzeugungsgeſchichte jeder Vorſtellung ausmachen.

„Aber wie? wenn das vorſtellende Subjekt ſich ſelbſt vorſtellt, und folglich zugleich Subjekt und Objekt ſeiner Vorſtellung iſt?“ — Auch *dieſe* Vorſtellung iſt nur dadurch möglich, daſs das vorſtellende Subjekt ſich, in wie ferne es *Subjekt* dieſer Vorſtellung iſt, von ſich ſelbſt als *Objekt* unterſcheidet; und in der einen Rückſicht ſich als *vorſtellend*, in der andern aber als *vorgeſtellt*, in beyder Rückſicht aber als von der bloſſen Vorſtel-

lung *unterſchieden* denkt. Als *vorſtellend* kann es ſich nur durch dasjenige denken, was in der Vorſtellung *Wirkung* ſeiner Handlung, — als *vorgeſtellt* aber, nur durch dasjenige, was in der Vorſtellung nicht Wirkung ſeiner Handlung, ſondern *Gegeben* iſt — denn ſonſt müſste es ſich in ſeiner Vorſtellung und durch ſeine Vorſtellung ſelbſt hervorgebracht haben.

Nachdem ich meinen Satz aus der in der Theorie des Vorſtellungsvermögen einzig gültigen Prämiſſe, nämlich dem *Bewuſstſeyn*, erwieſen habe, mag folgendes zur Beſtätigung und Erläuterung deſſelben gelten.

Iede *endliche* Vorſtellung, jede Vorſtellung die *in* und *mit* dem Bewuſstſeyn entſteht, muſs *erzeugt* werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweyerley; etwas, das durch ſie erſt zur Wirklichkeit kömmt, *hervorgebracht* wird; und etwas, das in der Erzeugung nicht hervorgebracht wird, ſondern als *gegeben* vorhanden ſeyn muſs. Dieſes iſt der *Stoff*, jenes die *Form* des Erzeugten. Das Gemüth müſste ſeine Vorſtellungen erſchaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derſelben hervorzubringen hätte. Es würde ihm aber nicht bloſs der Stoff, ſondern auch die Form, und folglich die *Vorſtellung* ſelbſt *gegeben* werden müſſen; wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht ſein eigenthümliches Geſchäft wäre. Im letztern Falle würden die Vorſtellungen auſſer dem Gemüthe vorhanden ſeyn müſſen, bevor ſie dem Gemüthe gegeben würden, Vorſtellungen ſeyn, bevor durch ſie etwas vorgeſtellt wird; das Gemüth würde nicht das *Vorſtellende* ſeyn, mit einem Wort! wäre die Form der Vorſtellung an dem

dem gegebenen Stoffe nicht durch das Gemüth hervorgebracht: so müsste dasselbe als Gemüth *Nichts* seyn; so wie es *unendlich* seyn müsste: wenn es auch den Stoff seiner Vorstellung hervorbringen sollte.

„Allein in wie vielen Vorstellungen ist nicht der Stoff offenbar etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes? Z. B. gleich in der Vorstellung eines von uns gefällten Urtheils; einer jeden Wirkung unsres Gemüthes überhaupt? In solchen Vorstellungen wenigstens, ist doch Stoff und Form vom Gemüthe hervorgebracht?“ — Keineswegs! denn fürs erste ist eine solche vorgestellte Wirkung des Gemüthes in der Vorstellung, zu der sie den Stoff oder vielmehr den Gegenstand abgiebt, nicht hervorgebracht, sondern muss vor der Vorstellung vorhanden seyn, und der ihr entsprechende Stoff, aus welchem die Vorstellung entsteht, ist folglich in derselben Vorstellung gegeben. Zweytens müsste die Wirkung selbst, wie sie im Gemüthe hervorgebracht war, etwas gegebenes enthalten, woran sich die Handlung des Gemüthes äusserte. So kömmt z. B. in der Vorstellung ein gefälltes Urtheil nicht als blosse Wirkung des Gemüthes, sondern als Wirkung des Gemüthes an dem Stoffe eines Urtheils, der gegeben seyn muss, vor. Drittens ist die *Weise zu handeln*, wie sich in der Folge zeigen wird, keineswegs vom Gemüthe hervorgebracht, sondern demselben *gegeben*, und nur in dieser Eigenschaft möglicher Stoff von besondern Vorstellungen.

Wir wüssten also nun, was wir von den unter den Philosophen so gewöhnlichen Redensarten, *dem Gemüthe Vorstellungen geben, Vorstellungen empfan-*

empfangen, und *Vorſtellungen hervorbringen* zu denken haben; wiewohl der letztere Ausdruck viel weniger auffallend klingt, da er die Unentbehrlichkeit eines gegebenen Stoffes beym Erzeugen der Vorſtellung nicht ſo offenbar ausſchlieſst, als der Ausdruck *Vorſtellung geben* das Hervorbringen der Form, durch welche eigentlich aus dem bloſſen Stoff, der *allein* ſich *geben* läſst, Vorſtellung wird. Vorſtellung kann weder gegeben, noch empfangen, noch hervorgebracht, ſie muſs erzeugt werden.

Sowohl der *Lockiſchen* als der *Leibnitziſchen* Lehre vom Urſprung der Vorſtellungen liegt der *verworrene* Begriff der Vorſtellung, in welchem der weſentliche Unterſchied zwiſchen Stoff und Form verkannt iſt, zum Grunde; und das *Wahre* was die beyden groſſen Männer bey ihren einander entgegengeſetzten Syſtemen vor Augen gehabt haben, kömmt erſt durch die Entwicklung jenes Begriffes im vollen Lichte zum Vorſchein und flieſst in ein einziges Syſtem zuſammen. *Locke* hatte die unſtreitige Unentbehrlichkeit des *Gegebenſeyns* beym Vorſtellen überhaupt vor Augen; aber da er in ſeinem unbeſtimmten Begriffe von der Vorſtellung überhaupt, den Stoff theils mit der Vorſtellung ſelbſt, theils mit den von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtänden verwechſelte: ſo lieſs er ſeine *einfachen Vorſtellungen*, unter denen er die letzten Beſtandtheile, aus welchen alle übrigen (die zuſammengeſetzten) Vorſtellungen entſtünden, verſtand, dem Gemüthe von den *Gegenſtänden* gegeben werden, und erklärte ſich bey jeder Gelegenheit, daſs ſich das Gemüth in Rückſicht auf dieſe einfachen Vorſtellungen ſchlechterdings leidend ver-

verhielte *). *Leibnitz* hingegen hatte die eben ſo unſtreitige Unentbehrlichkeit des *Hervorbringens* beym Vorſtellen überhaupt vor Augen, und da er ebenfalls den Stoff theils mit der Vorſtellung ſelbſt, theils mit den Gegenſtänden verwechſelte; ſo lieſs er die Vorſtellung überhaupt durch die vorſtellende Kraft *hervorbringen.* Da er es aber eben ſo ungereimt finden muſste, daſs eine endliche Kraft ihre Vorſtellungen *aus nichts* hervorbringen, als daſs ſie ihr von auſſen und durch die von ihr verſchiedenen Gegenſtände gegeben ſeyn ſollten, ſo ſuchte er ſich durch die ſinnreiche Hypotheſe der *präſtabilierten Harmonie* zwiſchen dieſen beyden Klippen durchzuhelfen.

Wir haben nun das Weſen der bloſſen Vorſtellung in ſo weit näher kennen gelernt, daſs wir nicht nur überhaupt wiſſen, daſs daſſelbe aus zwey weſentlich verſchiedenen Beſtandtheilen nämlich Stoff und Form beſtehe; ſondern daſs wir ſogar die eigenthümlichen Merkmale, wodurch ſich dieſe beyden Beſtandtheile von einander unterſcheiden, angeben können; und wir verſtehen nunmehr unter der Vorſtellung einen *gegebenen* Stoff, an dem die Form der Vorſtellung *hervorgebracht* wird. Hieraus muſs nun das Vermögen der Urſache der Vorſtellung als aus einer bekannten Wirkung angegeben, das heiſst, der oben angegebene Begriff des Vorſtellungsvermögens beſtimmt werden.

„So beſtünde alſo das Vorſtellungsvermögen zum Theil aus demjenigen, was zum Gegebenſeyn

*) The mind is wholly paſſive in reſpect of its ſimple Ideas. Eſſay. B. II. C. 30.

des Stoffes gehört; und folglich wo nicht gar aus dem Schöpfer des Stoffes (der Gottheit) doch wenigstens aus dem Vermögen der Objekte durch ihre Einwirkung auf das Subjekt demselben Stoff zu Vorstellungen zu geben?" Keineswegs! wenn man anders nicht die dem Begriffe des bloßen Vorstellungsvermögens vorgezeichneten, und als richtig anerkannten Gränzlinien überschreiten, und durch unphilosophische Inkonsequenz von den innern Bedingungen der Vorstellung zu den äussern, von der Frage: worinn besteht das Vorstellungsvermögen? zur Frage: woraus entsteht dasselbe? hinübergehen will; eben da man im Begriffe ist die erstern zu beantworten. Nur dasjenige kann hier zum Vorstellungsvermögen gezählt werden, was zum Gegebenseyn des Stoffes, *in wie ferne* dasselbe bloß innere Bedingung der bloßen Vorstellung ist, gehört. Es ist nicht meine Schuld, wenn die folgende kurze Erörterung subtil ausfällt; aber es würde meine Schuld seyn, wenn sie aufmerksamen des Denkens gewohnten Lesern unverständlich bliebe.

Der Stoff ist nur in so ferne Bestandtheil der bloßen Vorstellung, in wie ferne er gegeben *ist*, nicht in wie ferne er gegeben *wird*; in wie ferne er *in* der Vorstellung vorkömmt, nicht in wie ferne er in etwas von der bloßen Vorstellung verschiedenen, sey es was immer, gegründet ist. Das Gegeben *werden*, und das Geben des Stoffes, muß also von dem Gegeben *seyn* in der wirklichen bloßen Vorstellung unterschieden, und aus dem Begriffe derselben als etwas das nicht *innere* Bedingung der Vorstellung ist, weggelassen werden. Das Gegeben werden, und Geben des Stoffes ist also (ob zwar eine ganz unumgängliche aber doch nur) *äussere*

äuſſere Bedingung, und alles was zu demſelben gehört kann nur zum Vorſtellungsvermögen in *weiterer* Bedeutung gezählt werden. Selbſt das Gegebenſeyn des Stoffes *in* der Vorſtellung, muſs in Rückſicht auf ſeine *Wirklichkeit*, die vom Gegebenwerden und Geben abhängt, aus dem Inbegriffe desjenigen, was *bloſs allein innere* Bedingung der Vorſtellung iſt, ausgeſchloſſen werden *). Hingegen iſt dieſs Gegebenſeyn *in* der Vorſtellung ſeiner *Möglichkeit* nach eine innere Bedingung der Vorſtellung: denn die bloſſe Vorſtellung iſt nur dadurch möglich (denkbar), daſs der gegebene Stoff *in* der Vorſtellung vorkommen *kann*. Dasjenige wodurch ſich dieſe Möglichkeit des Gegebenſeyns *in* der Vorſtellung denken läſst, der *Grund* durch welchen das Gegebenſeyn *in* der Vorſtellung möglich wird, iſt nun dasjenige was zum Stoff der Vorſtellung, in wie ferne derſelbe bloſs innere Bedingung der Vorſtellung iſt, gehört; iſt in ſo ferne Beſtandtheil des *Vorſtellungsvermögens;* und heiſst in dieſer Eigenſchaft *Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorſtellung*, und mit einem einzigen Worte ausgedrückt: *Receptivität.*

Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Stoffes *an ſich*, und die Gründe von beyden, gehören

*). In wie ferne keine endliche Kraft völlig unabhängig von äuſſern Bedingungen handeln, keine ſich den Stoff ihrer Wirkſamkeit erſchaffen kann, *in ſo ferne* hängt die *Wirklichkeit* ihrer Produkte keineswegs von ihr ſelbſt ab. So iſt auch die *Wirklichkeit* der Vorſtellung in wie ferne zu derſelben Stoff gehört, der dem Gemüthe gegeben ſeyn muſs, und den es ſich nicht geben kann, ganz vom Vorſtellungsvermögen unabhängig.

durchaus nicht in den Begriff des Vorstellungsvermögens. Desto wesentlicher aber ist diesem Begriffe der Grund, aus welchem sich die Möglichkeit des gegebenen Stoffes *in* der Vorstellung begreifen lässt; die *Receptivität*, die sich zum Vorstellungsvermögen wie das *Empfangen* des Stoffes zum *Vorstellen* verhält. Diese Receptivität gehört zum *Stoffe* der Vorstellung, in wie ferne derselbe, innere Bedingung allein, *bloßer Bestandtheil* der Vorstellung ist, nicht in wie ferne derselbe von einer äussern Bedingung abhängt; sie gehört zum Stoffe, der nur der Vorstellung angehört in wie ferne er *empfangen*, nicht in wie ferne er durch etwas ausser der Vorstellung und dem Vorstellungsvermögen *gegeben wird*. Das *Gebende* kann nie das Vorstellungsvermögen selbst seyn; weil in der Wirkung des Vorstellungsvermögens, in der Vorstellung, der Stoff nie als hervorgebracht, sondern immer als Gegeben allein vorkommen kann. *Vorstellen* heißt daher einen Stoff zur Vorstellung empfangen (nicht *geben*) und ihm die Form der Vorstellung ertheilen.

§. XIX.

Das Vorstellungsvermögen besteht *erstens* aus der *Receptivität*, oder der Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung, worunter ein bloss sich leidend verhaltendes Vermögen verstanden wird.

Es sollte wohl kaum einer besondern Erinnerung bedürfen, dass unter Receptivität nur ein *sich leidend verhaltendes* Vermögen des Gemüthes verstanden werde. Denn der kurz vorher bestimmten

ten Bedeutung dieſes Wortes zufolge, bezeichnet daſſelbe nichts als den im Vorſtellungsvermögen vorhandenen, und einen Beſtandtheil deſſelben ausmachenden Grund des bloſſen Gegebenſeyn-*könnens* in der Vorſtellung; oder welches eben ſo viel heiſst, das Vorſtellungsvermögen ſelbſt, in wie ferne daſſelbe bey der Vorſtellung nicht *ſelbſt thätig* iſt, ein Gegebenſeyn, fremdes Wirken auf daſſelbe vorausſetzt, und folglich in wie ferne es ſich beym wirklichen Vorſtellen bloſs *leidend* verhält. Allein da man bey der bisherigen unbeſtimmten Vorſtellungsart vom Gemüthe, wenn ja von einer Empfänglichkeit der ſogenannten *Seele* die Rede war, alles ohne Unterſchied in dieſen Ausdruck zuſammenfaſste, was zur Vorſtellung die man *Empfindung* nannte, oder zum ſogenannten *Empfangen der Vorſtellung* gehört, und folglich auch das zur Vorſtellung überhaupt unentbehrliche *Hervorbringen* in den verworrenen Begriff der Empfänglichkeit mit aufnahm; ſo iſt es keineswegs überflüſſig hier auf die reine Bedeutung des Wortes Receptivität aufmerkſam zu machen, und gegen die Einmiſchung alles Merkmals von Thätigkeit in dem Begriff von Receptivität zu warnen.

Dieſe Einmiſchung war bisher um ſo unvermeidlicher, da man ſich noch über kein beſtimmtes, der Empfänglichkeit des Vorſtellungsvermögens eigenthümliches, und das *leidende* Vermögen von dem *thätigen* auszeichnendes Merkmal vereinigen konnte. Man gab wohl bey Gelegenheiten, wo man durchaus dazu genöthiget war, zu, daſs dem Gemüthe Empfänglichkeit zukommen müſſe, und ſelbſt *Spiritualiſten* konnten ſich nicht ganz erwehren ihrer thätigen *Kraft* ein leidendes Ver-

mögen beyzugesellen; so wenig sie auch in ihren *Theorien* über die Natur der *Seele* darauf Rücksicht nahmen; nur liefsen sie die Frage unbeantwortet: *worinn denn dieses leidende Vermögen beſtehe?* Es blieb ihnen, durch diese Unbekanntschaft mit einem wesentlichen Grundvermögen des Gemüthes unmöglich, die *Materialiſten*, welche das leidende Vermögen des Gemüthes im organischen Körper entdeckt haben wollten, und dadurch den Körper zum Subjekt des Vorstellungsvermögens erheben zu müssen glaubten, zurecht zu weisen.

Materialiſten und Spiritualiſten bekümmerten sich bisher immer nur um den *Sitz* und die *Quelle* der Empfänglichkeit des Gemüthes; ohne sichs einfallen zu lassen, dafs vor allen untersucht werden müsse, was unter dieser Empfänglichkeit zu verstehen wäre, und worin sie in wie ferne sie zu einer der inneren Bedingungen (dem Stoffe) der bloſsen Vorstellung unentbehrlich ist, *beſtehe*, mit einem Worte, was das Vermögen, welches Empfänglichkeit heifst, beym *bloſſen Vorſtellen* für eine eigenthümliche Rolle habe. Durch die Beantwortung dieser Frage, wäre, wie sichs in der Folge zeigen wird, das ganze Misverständniſs, welches die Materialiſten und Spiritualiſten entzweyt, so wie der Materialismus und Spiritualismus selbst auf immer aufgehoben gewesen, ohne dafs die gewesenen Anhänger dieſer beyden Sekten, wie bisher, in die leidige Nothwendigkeit versetzt worden wären, entweder den Supernaturalismus oder den dogmatischen Skepticismus zu ergreifen, wenn sie ihr voriges System gegen ein besseres vertauschen wollten.

§. XX.

§. XX.

Das Vorſtellungsvermögen beſteht *zweytens* aus der *Spontaneität*, oder dem thätigen Vermögen, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorſtellung hervorbringt.

Die Vorſtellung iſt nur dadurch im Bewuſstſeyn möglich, daſs der Stoff gegeben, die Form hervorgebracht werde, (§. XVIII.) und das *Hervorbringen* gehört ſchlechterdings zur inneren Bedingung (der Form) der bloſſen Vorſtellung. Ich ſage das *Hervorbringen*. Der Stoff muſs *in* der Vorſtellung durchs *Gegebenſeyn*, wobey ſich das Gemüth leidend, die Form durchs *Hervorbringen*, wobey ſich das Gemüth thätig verhält, entſtehen. Gleichwie die Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand nur dadurch möglich iſt, daſs der Stoff in der Vorſtellung durch ein Gegebenſeyn entſteht, wobey ſich das Vorſtellende leidend verhält; ſo iſt die Beziehung der Vorſtellung auf das *Vorſtellende* nur dadurch möglich, daſs ſich das Vorſtellende bey der Entſtehung der Form thätig verhält; daſs es die Form hervorbringe; die dadurch, daſs ſie das Werk des Vorſtellenden iſt, eben ſo ausſchlieſſend demſelben angehört, als der Stoff dem Gegenſtande, von dem er gegeben iſt.

„Aber das vorſtellende Subjekt gehört ja eben ſo wie das vorgeſtellte Objekt nur zu den *äuſſern* Bedingungen der Vorſtellung, zu welchen ſogar die *Wirklichkeit* des Stoffes in der bloſſen Vorſtellung gezählt wurde, in wie ferne ſie von einer äuſſern Bedingung abhängt. Nun hängt ja die Thätigkeit, das Hervorbringen der Form, vom Subjekte, und folglich ebenfalls von einer äuſſern Bedingung

gung ab und gehört folglich auch zu den äuſsern Bedingungen.“ Die Thätigkeit des Gemüths muſs aus zwey ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen werden. Einmal wie ferne ſie im *vorſtellenden* gegründet iſt, und das andere mal in wie ferne die *Vorſtellung* durch ſie gegründet wird. Freylich muſs auch die Thätigkeit zu den äuſſern Bedingungen der Vorſtellung gezählt werden; in wie ferne ſie in dem von der bloſſen Vorſtellung verſchiedenen Subjekte vorhanden iſt, und entweder allein oder mit anderen Eigenſchaften verbunden, ſeine Natur ausmacht, mit einem Worte, in wie ferne ſie dasjenige iſt, was insgemein durch vorſtellende *Kraft* ausgedrückt wird. In dieſer Eigenſchaft liegt die Thätigkeit des Vorſtellungsvermögens freylich auſſer dem Inbegriffe desjenigen, was bloſs zu den inneren Bedingungen der bloſſen Vorſtellung gehört; und es kann von ihr in dieſer Rückſicht ohne Verwirrung weſentlich verſchiedener Begriffe gar nicht die Rede ſeyn, wenn um das Vorſtellungsvermögen im ſtrengſten Sinne gefragt wird. Allein gleichwie dieſe Thätigkeit in wie ferne ſie Eigenſchaft des Subjektes iſt, bloſs unter dem Vorſtellungsvermögen in weiterer Bedeutung begriffen ſeyn kann, ſo macht ſie hingegen einen Beſtandtheil des Vorſtellungsvermögens im ſtrengſten Sinne aus, in wie ferne ſie Urſache der bloſſen Vorſtellung, oder vielmehr der Form derſelben iſt. In dieſem Sinne wird ſie nicht als *Kraft*, ſondern als bloſſes *Vermögen* betrachtet, in wie ferne ſich daſſelbe zunächſt an einem Beſtandtheile der bloſſen Vorſtellung als an ſeiner Wirkung äuſſert. Sie gehört allein zur innern Bedingung, in wie ferne ſie zur Form der vom vorſtellenden Subjekte unterſchiedenen bloſſen Vorſtellung

ſtellung gehört. In dieſer Rückſicht iſt nicht die Frage: woher, und wie entſteht dieſes Vermögen, durch welches die Form der Vorſtellung entſteht, ſondern worinn beſteht es, welches iſt ſein eigenthümliches Merkmal? Die Antwort auf dieſe *letztere* Frage kann daher nie heiſſen, dieſes Vermögen iſt *einfach*, oder *zuſammengeſetzt;* ſondern ſie muſs heiſſen — dieſes Vermögen iſt *hervorbringend* — iſt *Thätigkeit;* es unterſcheidet ſich von dem Vermögen des Stoffes in der Vorſtellung, dem ſich leidend verhaltenden, dadurch, daſs es ſich nicht anders als thätig verhalten kann. Dasjenige alſo was zur *Einen* innern Bedingung der bloſſen Vorſtellung gehört, iſt Thätigkeit, ſo wie das was zur *Andern* gehört Empfänglichkeit iſt; beyde zuſammengenommen machen das bloſſe Vorſtellungsvermögen aus; in deſſen Begriffe das Vermögen den Stoff zu empfangen, und an ihm die Form der Vorſtellung hervorzubringen eben ſo weſentlich enthalten iſt, als das Vermögen den Stoff zu geben, aus demſelben ausgeſchloſſen bleiben muſs.

Iedes thätige Vermögen hat *Spontaneität*, in wie ferne daſſelbe den Grund ſeiner Thätigkeit in ſich ſelbſt hat, und derſelbe nicht wieder in einem andern Vermögen aufgeſucht werden muſs. So kömmt ſogar einer geſpannten Uhrfeder Spontaneität zu, wie ferne der Grund warum ſie der Spannung entgegenwirkt, in ihr ſelbſt liegt. Das Vorſtellungsvermögen beſitzt in ſo ferne Spontaneität im ſtrengſten Sinne, in wie ferne der Grund des bey der bloſſen Vorſtellung vorkommenden *Wirkens* nicht auſſer dem Vorſtellungsvermögen aufgeſucht werden darf. Das Hervorbringen der Form muſs eben ſo nothwendig ſeinen Grund im Vor-

Vorſtellungsvermögen haben, als das Geben des Stoffes *auſſer demſelben*; das eine muſs eben ſo nothwendig Wirkung der bloſſen Spontaneität *im* Gemüthe, als das andere eines wirkenden auſſer dem Gemüthe ſeyn. Dieſe Spontaneität gehört dem *Subjekte* nur mittelbar, d. h. nur in ſo ferne an, in wie ferne daſſelbe ein Vorſtellungsvermögen hat. Sie gehört unmittelbar dem Vorſtellungsvermögen, und vermittelſt deſſelben, dem Subjekte an, deſſen Prädikat das ganze Vorſtellungsvermögen iſt.

Ich bedarf wohl nach allem was bisher über das Vorſtellungsvermögen von mir geſagt wurde, keiner Rechtfertigung, warum ich die *Thätigkeit*, in wie ferne ſie zum Vorſtellungsvermögen im ſtrengſten Sinne gehört, durchaus nicht *Kraft* genannt wiſſen will. Das Merkmal des Subſtanziellen, des für ſich beſtehenden Subjektes, das in der eigentlichen Bedeutung des Wortes *Kraft* enthalten iſt, würde uns auf einmal, auf den alten Kampfplatz der Demonſtrationen, und der Zänkereyen über die Natur der *Seele* zurückſetzen, dem wir bisher ſo ſorgfältig ausgewichen ſind. Man kann (zumal geübtere Metaphyſiker) nicht zu oft, und nicht unter zu mancherley Geſichtspunkten vor der leidigen Verwechslung des vorſtellenden Subjektes mit dem bloſſen Vorſtellungsvermögen warnen. So fuhr z. B. Herr *Plattner* in der neuen Ausgabe ſeiner *Aphorismen* noch immer fort, die Einfachheit der vorſtellenden Subſtanz zu beweiſen, und fand es ſogar für nöthig dieſelbe gegen die von ihm miſsverſtandene Kritik der Vernunft zu rechtfertigen. Gewarnt die *Kraft* ja nicht mit dem *Vermögen* zu verwechſeln, widerlegte er dieſe

dieſe Warnung dadurch, daſs er ſich dieſe Verwechslung wirklich erlaubte; und glaubte die Einfachheit der *Kraft* erwieſen zu haben, da er nichts weiter als die zum Vorſtellungsvermögen gehörige, und in demſelben gegründete *Einheit des Bewuſstſeyns*, wovon gar nicht die Rede ſeyn konnte, erwieſen hatte.

Der Begriff der Spontaneität des Vorſtellungsvermögens hat bisher mit dem Begriffe der Receptivität völlig einerley Schickſal gehabt. Bald wurde er demſelben entgegengeſetzt, wo er mit ihm zuſammengenommen; bald wurde er mit demſelben zuſammengenommen, wo er von ihm hätte getrennt werden ſollen. So wurde das *Erzeugen* der Vorſtellung, dieſes Produktes der Receptivität und Spontaneität zuſammengenommen, von den Spiritualiſten gewöhnlich ganz auf Rechnung der Thätigkeit des Vorſtellungsvermögens, oder wie ſie es nannten, der *Kraft*, geſetzt; während dieſe Philoſophen auf der andern Seite die Einheit *in*, und den Zuſammenhang *unter* den Vorſtellungen, das bloſſe Produkt der Spontaneität, (wie ſich in der Folge ergeben wird) durch den Stoff *gegeben* ſeyn lieſsen, und folglich hier Receptivität und Spontaneität zur Unzeit zuſammen nahmen. Von den Materialiſten hingegen wurde die Spontaneität gänzlich verkannt, und das Vorſtellungsvermögen für eine bloſſe *Receptivität* angeſehen.

Worin beſteht denn nun aber dieſe Receptivität und Spontaneität, welche das bloſſe Vorſtellungsvermögen ausmachen? Wer die Antwort auf dieſe Frage in dem vorſtellenden Subjekte aufſuchen wollte, würde abermal den eigentlichen Gegenſtand unſrer Unterſuchung, das *bloſſe Vorſtellungsvermö-*

vermögen, aus den Augen verloren haben, und ſich auſſer der Gränzlinie desjenigen, was allein zur bloſſen Vorſtellung gehört, und was allein ſich aus dem Bewuſstſeyn allgemeingültig entwickeln läſst, auf den alten Tummelplatz der Metaphyſik befinden. Er würde aber durch den Verſuch einer *ſolchen* Antwort nicht nur beweiſen, daſs er den Sinn unſrer Frage gänzlich verfehlt habe, ſondern er würde ſich auch der unphiloſophiſchen Arbeit unterziehen müſſen, eine Vorſtellung des Nichtvorſtellbaren zu erkünſteln; denn

§. XXI.

In wie ferne die Receptivität und Spontaneität des Vorſtellungsvermögens im vorſtellenden Subjekte an ſich gegründet ſind, in ſo ferne ſind ſie ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

Die in der bisherigen Philoſophie theils verkannte, theils vernachläſſigte Gränze der Vorſtellbarkeit *), darf wohl nie weniger aus dem Auge verloren werden, als wenn man ſich derſelben ſo nahe befindet, als wir bey der gegenwärtigen Unterſuchung; und man folglich alle Augenblick Gefahr läuft, ſich in den leeren Raum des Nichtvorſtellba-

*) Der bisher für dieſe Gränzbeſtimmung angeſehene *Satz des Widerſpruchs* ſetzt, wenn er nicht miſsverſtanden und miſsbraucht werden ſoll, den völlig beſtimmten Begriff des *Denkens* und der *Vorſtellung* überhaupt voraus. Man wird in der Folge einſehen, daſs dieſer logiſche, für metaphyſiſch gehaltene, Satz ganz verkannt wurde.

Digitized by Google

ſtellbaren zu verirren, und in demſelben mit zweckloſen Spitzfindigkeiten herum zu treiben. Dieſe Gränzen müſſen vor allen Dingen für das *Vorſtellungsvermögen* ſelbſt beſtimmt, d. h. es muſs angegeben werden, was denn vom Vorſtellungsvermögen ſelbſt dieſſeits, und jenſeits der Gränze der Vorſtellbarkeit liegt; wenn ſich aus dem Vorſtellungsvermögen die Vorſtellbarkeit anderer Dinge in der Folge ergeben ſoll.

Von dem vorſtellenden *Subjekte an ſich*, d. h. in ſeiner eigenthümlichen, von der Form der bloſſen Vorſtellung verſchiedenen Form iſt alle Vorſtellung unmöglich (§. XVII.). Die Vorſtellung der *Receptivität* und *Spontaneität* in wie ferne ſie im Subjekte *an ſich* gegründet ſind, ſetzt alſo etwas unmögliches voraus, und iſt folglich ſelbſt unmöglich.

Die Vorſtellung der im Subjekte gegründeten *Receptivität* und *Spontaneität* iſt nur in ſoweit möglich, als das Subjekt ſelbſt vorſtellbar iſt. In wie ferne nun *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorſtellungsvermögen ausmachen, in ſo ferne ſind ſie der Grund *aller* Vorſtellbarkeit und folglich auch der Vorſtellbarkeit des *Subjektes* ſelbſt. In wie ferne freylich auf der andern Seite jedes *Subjekt* der *Grund* des Prädikates iſt, *Receptivität* und *Spontaneität* aber zuſammengenommen als Vorſtellungsvermögen, das *Prädikat* des vorſtellenden *Subjektes* ſind; in ſo ferne muſs freylich das Subjekt als der Grund der Receptivität und Spontaneität angeſehen werden. Allein *vorſtellbar* bleibt es darum gleichwohl immer *nur* als *logiſcher* Grund des Vorſtellungsvermögens; d. h. als ein Subjekt, das hier das bloſſe *logiſche Subſtratum* des Prädi-

kates abgiebt; und das, wenn es von seinem Prädikate getrennt wird, nichts als den leeren Begriff eines Subjektes überhaupt übrig behält. Das Subjekt wird *nur* durch das Prädikat: „Vorstellungsvermögen zum *Vorstellenden*, und nur durchs Vorstellungsvermögen *vorstellbar*. Es kann also das vom Vorstellungsvermögen *unterschiedene* Subjekt, nie als *reeller* Grund des Vorstellungsvermögens vorgestellt werden.

Receptivität und *Spontaneität* in wie ferne sie in dem von der Vorstellung unterschiedenem Subjekte an sich vorhanden sind, müssen bey allem Empfangen des Stoffes und bey allem Hervorbringen der Form sich lediglich als das *Empfangende* und *Hervorbringende* verhalten; sie müssen bey jeder Vorstellung *Subjekt* seyn, und können in so ferne nie *Objekt* werden. Das Vorstellende in *wie ferne* es das *Subjekt* alles Vorstellens ist, kann nie das *vorgestellte* seyn; so wenig als ein Auge sich selbst zu sehen vermag.

Und dieß ist der eigentliche Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Versuche die Natur der Seele in wie ferne unter derselben nicht das bloße Vorstellungsvermögen, sondern die Substanz verstanden wird, kennen zu lernen — einer Vergeblichkeit, die den Spiritualisten sowohl als den Materialisten unter meinen Lesern freylich noch so lange paradox scheinen muß, bis ihnen durch eine aus der Natur des Bewußtseyns geschöpfte Erörterung der Vorstellung des *Ichs* gezeigt seyn wird, daß diese Vorstellung nichts weniger als die Vorstellung einer *Substanz* seyn könne.

Die

Die Frage: Worin besteht die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens?" auf welche uns der Gang unserer Untersuchung geführt hat, läßt sich also keineswegs durch was immer für eine Betrachtung des vorstellenden Subjektes beantworten. Wir müssen daher wiederum zu der *bloßen Vorstellung* zurückegehen, an der als an ihrer Wirkung sich das dabey beschäftigte *Vermögen* der Ursache, welches wir allein hier kennen lernen wollen, *äussern* muss.

Wir müssen also gegenwärtig an dem bisher bestimmten Begriffe der bloßen Vorstellung, diejenigen Merkmale der *Receptivität* und *Spontaneität* ausfindig machen, wodurch sich diese beyden Vermögen von einander unterscheiden, worin ihre eigentliche Beschaffenheit bestehen muss, und welche daher im strengsten Sinne des Wortes die *Formen* dieser Vermögen heissen können. Ich verstehe also in der Folge jedesmal unter *Form der Receptivität* die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit der Empfänglichkeit für den Stoff, und unter *Form der Spontaneität* die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit derjenigen Thätigkeit, durch welche die bloße Form an dem Stoffe hervorgebracht wird.

In dem wir nun diese Formen, in welchen die gesuchte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens bestehen, und an welchen dasjenige, was bey jeder Vorstellung dem Gemüth *allein* angehört, sich ergeben muss, aus den Merkmalen des Begriffes der bloßen Vorstellung zu entwickeln haben; scheinen uns diese Merkmale selbst ein unübersteigliches Hinderniss entgegen zu setzen: denn

§. XXII.

Der bloſſe Stoff und die bloſſe Form der Vorſtellung überhaupt ſind ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

1.

Dasjenige, was nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden kann (das Ding an ſich), kann auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung ſeyn; nun kann aber der bloſſe Stoff an ſich und als bloſſer Stoff nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden: denn ſonſt würde er zugleich Stoff an ſich, und Stoff unter der Form der Vorſtellung ſeyn müſſen.

2.

Dasjenige, dem kein von der bloſſen Form verſchiedener Stoff in einer Vorſtellung entſprechen kann, iſt auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung; nun kann aber der bloſſen Form der Vorſtellung in jeder möglichen Vorſtellung nichts anderes entſprechen, als die bloſſe Form; es kann ihr alſo in keiner Vorſtellung ein Stoff entſprechen, d. h. ſie kann nicht vorgeſtellt werden. Die Vorſtellung überhaupt iſt nur dadurch möglich, daſs in ihr das *Hervorgebrachte* von dem *Gegebenen*, durch welches ſich die Vorſtellung allein auf einen Gegenſtand beziehen kann, unterſchieden iſt. In wie ferne alſo unter der bloſſen Form lediglich das *Hervorgebrachte* verſtanden wird, in ſo ferne kann ihr in keiner möglichen Vorſtellung ein *Gegebenes*, ein Stoff entſprechen.

Mit einem Worte, dasjenige, was in *jeder* möglichen Vorſtellung bloſſer Stoff, und bloſſe Form iſt,

iſt, kann kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung ſeyn; weil es zugleich bloſſer Stoff und nicht bloſſer Stoff, bloſſe Form und nicht bloſſe Form ſeyn müſste, wenn es zugleich bloſſer Stoff und Gegenſtand, bloſſe Form und Gegenſtand ſeyn ſollte.

So viel iſt alſo hier ausgemacht, daſs ſich die aufzuſuchenden Formen der Receptivität und Spontaneität aus den in den Begriffe der bloſſen Vorſtellung gehörigen Merkmalen des *bloſſen Stoffes* und der *bloſſen Form* an ſich, von denen keine Vorſtellung möglich iſt, nicht ableiten laſſen.

Allein wenn ſich in dem Begriffe der bloſſen Vorſtellung andere vorſtellbare Merkmale befinden, aus welchen die Beſchaffenheiten jener Formen ſich ableiten laſſen; ſo haben wir durch die entdeckte *Nichtvorſtellbarkeit* des bloſſen Stoffes und der bloſſen Form nicht nur nichts verloren, ſondern vielmehr an der Gränzbeſtimmung der Vorſtellbarkeit beträchtlich gewonnen.

Es iſt uns hier nicht um Vorſtellung von der bloſſen Form und dem bloſſen Stoff in Rückſicht ihrer ſelbſt zu thun, ſondern wir wollen nur wiſſen, wodurch die an ſich nicht vorſtellbaren Beſtandtheile der bloſſen Vorſtellung in dem Begriffe der Vorſtellung *unterſchieden* ſeyn müſſen, um aus dieſem Unterſchiede den Unterſchied der *Formen* der Receptivität und Spontaneität, um den uns allein zu thun iſt, beſtimmen zu können. Wirklich haben wir bereits Prädikate gefunden, wodurch ſich Stoff und Form im Begriffe der Vorſtellung weſentlich auszeichnen müſſen; für den Stoff nämlich das Prädikat des *Gegebenen*; oder vielmehr,

da das *Geben* nicht in den Begriff der Vorſtellung gehört, des *Empfangenen*; und für die *Form* das Prädikat des *Hervorgebrachten*. Sey das, was in der Vorſtellung *empfangen* wird, das, was in derſelben *hervorgebracht* wird, einzeln und für ſich allein, immer nicht vorſtellbar, ſo wiſſen wir doch wenigſtens ſo viel von ihnen, daſs beydes zuſammengenommen die bloſſe *Vorſtellung* ausmacht; und wir wollen hier nur wiſſen: was wir unter demjenigen Empfangen und Hervorbringen, welches zur Vorſtellung gehört, zu denken haben, worin beydes beym Vorſtellen beſtehe, wie ſich beydes in der Vorſtellung äuſſere, mit einem Worte, welche Formen der *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorſtellungsvermögen ausmachen.

Da der Receptivität aller Stoff *gegeben* werden muſs, und ſie ihn folglich nur *empfangen* kann, ſo entſteht keine Vorſtellung durchs bloſſe Hervorbringen, ſondern zu jeder gehört in Rückſicht ihres Stoffes ein wirkliches Empfangen; ſo gehört zu jeder Vorſtellung ein Wirken *auf* die Receptivität, wobey ſich dieſe bloſs leidend verhält, und wodurch ihr der Stoff der Vorſtellung gegeben wird. Ich nenne die Veränderung, welche in der *Receptivität* durch dieſes auf ſie gewirkt werden entſteht, das *Afficiertſeyn*. Ohne dieſes Afficiertſeyn läſst ſich die Vorſtellung überhaupt nicht denken; man müſste denn die unbegreifliche Vorſtellung eines Weſens denken wollen, dem der Stoff ſeiner Vorſtellungen nicht gegeben werden darf, weil es ſich denſelben erſchafft. Aber dieſs würde auch keine Vorſtellung in eigentlicher Bedeutung des Wortes ſeyn. Das wirkliche Afficiertwerden gehört freylich nur zur Wirklichkeit der Vorſtellung;

Digitized by Google

lung; aber die im Vorſtellungsvermögen gegründete, und von demſelben unzertrennliche, *beſtimmte Möglichkeit* des Afficiertwerdens gehört zur Vorſtellung überhaupt, und iſt weſentlicher Beſtandtheil des Vorſtellungsvermögens.

§. XXIII.

Unter der Receptivität des Vorſtellungsvermögens muſs das Vermögen *afficiert zu werden* verſtanden werden.

Das Vermögen Afficiert zu werden macht nur dann, und nur in ſo ferne einen weſentlichen Beſtandtheil des Vorſtellungsvermögens aus, wenn und in wie ferne daſſelbe zur Vorſtellung überhaupt *unentbehrlich* iſt. So lange der unbeſtimmte Begriff der Vorſtellung alle ſpekulative Philoſophie verwirren wird: ſo lange muſs auch dieſes weſentliche Vermögen des Gemüthes verkannt werden. Es wird von den *Materialiſten* mit der Reitzbarkeit der Organiſation verwechſelt, und von mehr als einer *ſpiritualiſtiſchen* Sekte dem mit der *Seele* verwechſelten Vorſtellungsvermögen nur in Rückſicht auf den von der vorſtellenden Subſtanz verſchiedenen, und mit derſelben vereinigten Körper beygelegt werden; wodurch denn für die vorſtellende Kraft nichts als das *thätige* Vermögen übrig bleibt, welches auch wirklich gewiſſe Vorſtellungen (die Intellektuellen) ganz allein, und ohne Beyhülfe, der auf die Organiſation übertragenen Empfänglichkeit, hervorbringen ſoll. Nur das Vorurtheil von der Entbehrlichkeit eines von der bloſſen Form der Vorſtellung verſchiedenen und durchs Afficiertwerden gegebenen Stoffs zur Vorſtellung

überhaupt, oder vielmehr nur der gänzliche Mangel eines beſtimmten Begriffes von Vorſtellung konnte eine ſo unphiloſophiſche Vorſtellungsart begünſtigen, die nur dann Wahrheit haben könnte, wenn das Vorſtellungsvermögen auch ſeinen *Stoff* hervorbringen, erſchaffen ſollte.

„Aber es kann ja *im Vorſtellungsvermögen* ſelbſt ein gegebener Stoff gelegen ſeyn; wo dann wenigſtens gewiſſe Vorſtellungen lediglich dadurch entſtünden, daſs die Spontaneität dem im Vorſtellungsvermögen bereits vorhandenen Stoffe die Form gebe *)." — Wenn man nicht wieder das Vorſtellungsvermögen mit der vorſtellenden *Subſtanz* vermengen will, ſondern unter demſelben das *bloſſe Vermögen* verſteht, ſo kann in demſelben nichts anderes gegeben gedacht werden, als dasjenige, worin das bloſſe Vorſtellungsvermögen beſtehet, nämlich die Art und Weiſe ſeiner Empfänglichkeit und Thätigkeit, die Formen der *Receptivität* und *Spontaneität*. Dieſe können freylich, wie ſich in der Folge ergeben wird, vorgeſtellt werden; d. h. Gegenſtände *beſonderer* Vorſtellung abgeben, in denen ihnen ein Stoff entſprechen muſs, der, wie ebenfalls gezeigt werden wird, dem Vorſtellungsvermögen nicht von auſſen gegeben ſeyn kann. Aber dieſer Stoff iſt *als Stoff nur* in den beſonderen Vorſtellungen, deren Gegenſtände jene Formen ſind, gegeben. In wie ferne aber dieſe Gegenſtände im *bloſſen* Vorſtellungsvermögen vorhanden ſind, ſind ſie in keiner wirklichen

*) So müſsten ſich z. B. die Leibnitzianer erklären, wenn ſie ihren angebohrnen Vorſtellungen eine einigermaſſen ſcheinbare Bedeutung geben wollten.

Digitized by Google

chen Vorſtellung als Stoff derſelben gegeben. Sie ſind freylich dem vorſtellenden Subjekte, das ſich ſein Vermögen nicht ſelbſt erſchaffen konnte, *in* und *durch* dieſes *Vermögen* gegeben; aber nur als Beſchaffenheiten dieſes Vermögens, nicht als Stoff *in* einer wirklichen Vorſtellung. Im *Vermögen* ſind ſie nur in ſo ferne *gegeben*, als ſie in demſelben vorhanden ſind, ohne von dem Subjekte hervorgebracht zu ſeyn. Wenn ſie aber *vorgeſtellt* werden, ſo iſt es nicht genug, daſs ſie im bloſſen Vermögen gegeben ſind, ſondern es muſs der ihnen entſprechende *Stoff der Vorſtellung* durch dasjenige Wirken auf die Empfänglichkeit gegeben ſeyn, welches derſelben, die ſich in Rückſicht auf jeden möglichen Stoff *gleichgültig* verhält, einen *gewiſſen* Stoff den ſie ſich nicht ſelbſt geben kann, beſtimmt; durch das *Afficiertwerden* der Receptivität.

Wir haben alſo nun zu unterſuchen, worin dieſes Vermögen, durch Afficiertwerden einen Stoff zu Vorſtellungen zu erhalten, beſtehe, und wie es ſich von dem thätigen Vermögen, wodurch der Stoff die bloſſe Form der Vorſtellung erhält, unterſcheidet. Wir müſſen die eigenthümlichen Formen dieſer beyden Vermögen zu beſtimmen ſuchen; wenn wir uns in Stand ſetzen wollen, das *Vorſtellungsvermögen* von allem, was nur bloſſer Gegenſtand deſſelben ſeyn kann, zu unterſcheiden. — Wie muſs alſo (denn wir müſſen wieder in dem Begriffe der bloſſen Vorſtellung unſre Antwort aufſuchen) wie muſs der bloſſe Stoff, in wie ferne er durch ein Afficiertwerden gegeben ſeyn ſoll, *in* der Vorſtellung beſchaffen ſeyn? Ich antworte: Er muſs in der Vorſtellung *ſo* beſchaffen ſeyn, daſs durch ihn die Unterſcheidung der bloſſen Vorſtel-

lung von dem Subjekte möglich ſey. Gleichwie nämlich die Vorſtellung nur durch ihre Form auf das vorſtellende Subjekt, und nur durch ihren Stoff auf das vorgeſtellte Objekt bezogen wird, gleichwie ſie dem Subjekte nur durch dasjenige angehört, was daſſelbe daran hervorgebracht hat, und dem Objekte durch das was von demſelben gegeben, und im Subjekte empfangen iſt: ſo kann auch die Vorſtellung von ihrem Subjekte, dem vorſtellenden, *nur* durch dasjenige unterſchieden werden, was in ihr dem Objekte, dem Vorgeſtellten entſpricht, d. h. durch ihren Stoff, von deſſen Gegebenſeyn ſelbſt die Realität der Form in der Vorſtellung, die nur an dem Gegebenen hervorgebracht werden kann, abhängt. In der von dem Subjekte zu unterſcheidenden Vorſtellung alſo muſs ſich etwas unterſcheiden laſſen, und dasjenige in ihr woran ſich etwas unterſcheiden läſst, kann nur der Stoff ſeyn, und alles was in der Vorſtellung Stoff iſt, muſs ſich unterſcheiden laſſen, d. h. *Mannigfaltig* ſeyn. In wie ferne aber der Stoff in der Vorſtellung nothwendig ein Mannigfaltiges ſeyn muſs, in ſo ferne kann die von allem Stoffe d. h. von allem Mannigfaltigen, unterſchiedene *Form der Vorſtellung* nichts anderes als *Einheit* ſeyn. *Mannigfaltigkeit* iſt alſo das weſentliche Merkmal, das dem Stoffe, und *Einheit* das weſentliche Merkmal, das der *Form in* jeder Vorſtellung zukommen muſs; ſie müſſen die Beſchaffenheit des Stoffes und der Form ausmachen, wenn Bewuſstſeyn und Vorſtellung möglich ſeyn ſollen; und es ſteht folgendes Naturgeſetz der Vorſtellung feſt:

§. XXIV.

§. XXIV.

Wenn das wirkliche Bewuſstſeyn möglich ſeyn ſoll, ſo muſs der Stoff, das Gegebene, in der Vorſtellung ein *Mannigfaltiges*, und die Form, das Hervorgebrachte, *Einheit* ſeyn.

Das Gegebene unterſcheidet ſich in der Vorſtellung durch Mannigfaltigkeit, das Hervorgebrachte durch Einheit. Das gegebene Mannigfaltige wird dadurch Vorſtellung, daſs an ihm Einheit hervorgebracht wird; und die Einheit wird dadurch Form einer Vorſtellung, daſs ein Mannigfaltiges gegeben iſt, an dem ſie hervorgebracht wird. Das Gemüth, auf welches die Vorſtellung nur in Rückſicht ihrer Form bezogen werden kann, unterſcheidet die Vorſtellung vom Gegenſtande durch die Einheit, die es durch ſeine Handlung an dem *gegebenen* Mannigfaltigen hervorgebracht hat, und es unterſcheidet die Vorſtellung von ſich ſelbſt nur durch das was es an derſelben nicht hervorgebracht hat, was nicht Einheit iſt, das gegebene Mannigfaltige.

Wir haben ſchon vor dieſer näheren Beſtimmung des Stoffes und der Form herausgebracht und erwieſen, daſs der bloſſe Stoff und die bloſſe Form der Vorſtellung nicht vorſtellbar ſind; und daſs ſie nur in ihrer Beziehung auf einander, in der Vorſtellung die ſie ausmachen, dem Subjekte des Bewuſstſeyns vorgehalten werden können. Dieſs wird uns nun durch die gefundene Form, welche das Gegebene ſowohl als das Hervorgebrachte in der Vorſtellung haben müſſen, noch einleuchtender. Die Einheit kann nur am Mannigfaltigen her-

hervorgebracht werden; und das gegebene Mannigfaltige kann nur durch hervorgebrachte Einheit Vorſtellung werden, und ſo wie Einheit ohne Bezug auf ein Mannigfaltiges, und Mannigfaltiges ohne Bezug auf Einheit nicht denkbar iſt; ſo iſt auch der bloſſe Stoff, das Mannigfaltige an ſich und ohne Bezug auf Einheit, und die bloſſe Form, die Einheit an ſich und ohne Bezug aufs Mannigfaltige, nicht vorſtellbar.

Alle Erkenntniſs läſst ſich auf Unterſcheidung der Gegenſtände unſrer Vorſtellung zurückführen. Wir erkennen eine beſtimmte Tulpe auf dem Blumenbeete nur in ſo ferne als wir ſie von den übrigen Arten von Blumen, und den übrigen Tulpen auf demſelben Beete unterſcheiden. Alle Unterſchiede aber, die wir an den Gegenſtänden wahrnehmen, müſſen auch in den Vorſtellungen derſelben vorkommen, und zwar als *gegeben* vorkommen, wenn ſie ihren Grund in den *Gegenſtänden* haben, und nicht willkührlich ſeyn ſollen. Das Unterſcheiden iſt freylich Handlung des Gemüthes; aber die Verſchiedenheit an Objekten die nicht unſer Werk ſind, kann nicht Wirkung des Gemüthes, ſie kann nicht hervorgebracht, ſie muſs gefunden werden, und folglich gegeben ſeyn. Das Mannigfaltige kann nur Stoff der Vorſtellung ſeyn.

Wir ſind uns einer Vorſtellung nur in ſo ferne bewuſst, als durch ſie etwas vorgeſtellt wird, d. h. als ſie einen Gegenſtand hat, und wir können alſo unſre Vorſtellungen untereinander nur durch ihre Gegenſtände, und folglich nur in wie ferne in ihnen etwas dieſen Gegenſtänden entſpricht, durch den *Stoff*, unterſcheiden. Die Gegenſtände ſind nur

nur in ſo ferne von einander unterſchieden, als jeder von ihnen mehrere Merkmale, ein *Mannigfaltiges* enthält, welchem in der Vorſtellung Stoff entſprechen muſs, wenn es an den Gegenſtänden wahrgenommen werden ſoll. Der Stoff muſs alſo ein Mannigfaltiges ſeyn.

„Aber werden nicht auch beſondere Vorſtellungen durch ihre Formen unterſchieden? Z. B. die Empfindung von dem Begriff, und dieſer von der Idee?“ Ja! wenn ſie ſelbſt vorgeſtellt, d. h. Gegenſtände werden, wo die Verſchiedenheit ihrer Formen, die nicht von unſrem Gemüth hervorgebracht, ſondern demſelben gegeben iſt, nur durch den ihnen entſprechenden Stoff in beſondern Vorſtellungen vorkömmt. In wie ferne aber die Empfindung, der Begriff etc. nicht ſelbſt wieder vorgeſtellt werden, ſondern nichts als Vorſtellungen ſind, in wie ferne ſie dem Gemüth einen von ihnen verſchiedenen Gegenſtand vorhalten, können ſie nur durch dieſen Gegenſtand, und das was ihm in ihnen entſpricht, den Stoff, von einander unterſchieden werden.

§. XXV.

Die *Form der Receptivität* beſteht in der Mannigfaltigkeit überhaupt, in wie ferne dieſelbe die im Vorſtellungsvermögen gegründete und beſtimmte Bedingung des Stoffes in der Vorſtellung iſt.

Bewuſstſeyn und Vorſtellung ſind nur dadurch möglich, daſs das in der Vorſtellung Gegebene ein Mannigfaltiges ſey. Die Receptivität oder das Vermögen einen Stoff zu empfangen, muſs alſo

das

das Vermögen ein Mannigfaltiges zu empfangen seyn; und ungeachtet die *Wirklichkeit* des Stoffes, und also des gegebenen Mannigfaltigen vom *Geben* desselben, und folglich von etwas ausser dem Vorstellungsvermögen abhängt; so muss doch die Möglichkeit des Mannigfaltigen *in* der Vorstellung im Vorstellungsvermögen *bestimmt* vorhanden seyn, weil sich die Receptivität ohne für das Mannigfaltige bestimmt zu seyn, keineswegs als Vermögen den Stoff einer Vorstellung zu empfangen, denken lässt, und nur dadurch, dass sie nicht Empfänglichkeit überhaupt, sondern Empfänglichkeit fürs Mannigfaltige ist, Bestandtheil des Vorstellungsvermögens seyn kann. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes *in* der Vorstellung hat ihren Grund in der bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, und man kann sich kein Vorstellungsvermögen denken, ohne nicht unter demselben den Grund der Möglichkeit des Mannigfaltigen in der Vorstellung zu denken, welcher die Beschaffenheit der Empfänglichkeit desselben, die *Form* der *Receptivität* ausmacht.

Diese bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes ist hier *nur* als Form der Receptivität erwiesen worden, und ist in der Theorie des Vorstellungsvermögens auch nur als solche erweislich. Wir erkennen sie nur als eine Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens; keineswegs als Eigenschaft der vorstellenden Substanz *an sich*, und unabhängig vom blossen Vorstellungsvermögen derselben. Die Seele, als *Substanz* gedacht, ist Gegenstand einer besondern Vorstellung, und folglich einer Vorstellung, die einen ihrem von ihr verschiedenen Gegenstand entsprechenden Stoff enthält, welcher in derselben

gegeben

gegeben ſeyn muſs, und daher eben dieſelbe Empfänglichkeit und ihre beſtimmte Form als im Vermögen vorhanden, *vorausſetzt*, die erſt durch und mit dem Stoff einer beſondern Vorſtellung gegeben ſeyn müſste, wenn ſie nicht dem bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſondern der vorgeſtellten, und vom bloſſen Vorſtellungsvermögen unterſchiedenen Subſtanz der Seele, beygelegt werden ſollte. Es kann alſo dieſe Form der Empfänglichkeit dem vorſtellenden Subjekte nur in ſo ferne beygelegt werden, als demſelben das bloſſe Vorſtellungsvermögen beygelegt werden muſs, zu deſſen Beſchaffenheit jene Form gehört. Der *Materialiſt* würde daher ſehr voreilig urtheilen, wenn er in der von uns aufgeſtellten Form der Empfänglichkeit einen Grund für die *Körperlichkeit* der Seele gefunden zu haben glaubte, indem er die beſtimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorſtellung möglichen Stoffes in der *Ausdehnung* oder Zuſammenſetzung des vorſtellenden Subjektes antreffen, oder auch nur mit manchem *Spiritualiſten* behaupten wollte, das Vorſtellungsvermögen wäre durch die Organiſation auf bloſſe Mannigfaltigkeit ſeines Stoffes eingeſchränkt. Er würde dabey die von uns ſorgfältig unterſchiedenen Fragen über die Natur des Gemüthes und der Seele; die ſorgfältig unterſchiedenen Fragen: *worin beſteht* das Vorſtellungsvermögen, und *woraus entſteht* daſſelbe? wieder verwechſeln. Jene beſtimmte Mannigfaltigkeit kann nur Prädikat des bloſſen Vorſtellungsvermögen ſeyn, und nur in der Form ſeiner Empfänglichkeit beſtehn; denn wir haben ihre Unentbehrlichkeit nur im Begriffe der bloſſen Vorſtellung und in der Möglichkeit des Bewuſstſeyns gefunden; und wir kennen ſie nur als einen bloſſen Beſtandtheil des bloſſen Vorſtellungs-

lungsvermögens. Die Fragen hingegen: wie sie ausser dem blossen Vorstellungsvermögen vorhanden sey? was sie sey in wie ferne in ihr noch etwas anders als blosse Form der Empfänglichkeit gedacht werden müsste? in welcher Eigenschaft der vorstellenden Substanz sie gegründet seyn, mit einem Worte: *woraus sie entstehe?* betreffen alle nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern einen Gegenstand, der das Vorstellungsvermögen vorausetzt, wenn er selbst vorgestellt werden soll; betreffen nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern von demselben verschiedene Gegenstände; um deren Eigenschaften dann erst gefragt werden kann, wenn man in der Theorie des Erkenntnisvermögens über den Begriff der *Erkennbarkeit* und die *Gränzbestimmung* des Erkenntnisvermögens einig geworden ist.

§. XXVI.

Die *Form der Spontaneität* besteht in der *Verbindung* (der Synthesis) des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt.

Da die Form der Vorstellung, in wie ferne sie das an dem Stoffe hervorgebrachte ist, nichts anders als Einheit seyn kann; so muss das Hervorbringen dieser Form im Hervorbringen der Einheit am Mannigfaltigen, im Verbinden desselben, und die Handlungsweise der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, die *Form* der Spontaneität, in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Vorstellung überhaupt bestehen, die man, um sie mit einem einzigen Worte auszudrücken, *Synthesis* nennen kann.

Die

Die Mannigfaltigkeit ſetzt den gegebenen Stoff nur in Stand *Stoff* in einer Vorſtellung zu ſeyn, ohne ihn zur wirklichen Vorſtellung zu erheben. Es muſs zu dieſer Mannigfaltigkeit etwas von ihr verſchiedenes hinzukommen, wenn aus dem bloſſen Stoffe Vorſtellung werden ſoll; dieſes Hinzukommende muſs von aller Mannigfaltigkeit verſchieden, folglich Einheit ſeyn, und durch die Thätigkeit des Gemüthes hervorgebracht werden, die daher im Vermögen dem Mannigfaltigen Einheit zu geben beſtehen muſs. Die Einheit alſo gehört nur der Spontaneität des Gemüthes allein an, durch welche ſie in der Vorſtellung allein möglich iſt; ſie kann nie dem Gemüthe als Stoff gegeben werden, weil alles was ſich dem Gemüthe als Stoff geben läſst, Mannigfaltig ſeyn muſs. Sie wird aber auch von dem Gemüthe nicht aus nichts, ſondern aus einem Mannigfaltigen hervorgebracht, welches dem Gemüth immer nur gegeben ſeyn muſs, nie von demſelben hervorgebracht werden kann.

Verbindung kann ſowohl die Handlung des Verbindens als die Wirkung dieſer Handlung heiſſen. In der letztern Bedeutung iſt die Verbindung des Mannigfaltigen ſoviel als Einheit des Mannigfaltigen, oder Form der Vorſtellung ſelbſt; in der erſten Bedeutung aber, wo ſie ſo viel als *verbinden* ſagen will, muſs einer möglichen Zweydeutigkeit des Wortſinnes durch eine nähere Beſtimmung deſſelben zuvorgekommen werden. Im Begriffe des Verbindens wird *erſtens* eine bloſſe Handlung überhaupt, (thätige Veränderung) und *zweytens* die *Form* dieſer Handlung, dasjenige wodurch ſich die Handlung des Verbindens von anderen Handlungen unterſcheidet, und um deſſen willen ſie *ver-*

binden heifst, gedacht. Der Satz: die Form der Spontaneität beſteht im Verbinden, heifst nicht: ſie beſteht in der thätigen *Veränderung*, welche beym Verbinden vorgeht; ſondern: in *der Form* dieſer thätigen Veränderung, in der Art und Weiſe der Handlung; nicht in der Handlung ſelbſt. Man wird die Abſicht dieſer vielleicht zu *ſubtil* ſcheinenden Diſtinktion bald einſehen, wenn man bedenkt, daſs das Verbinden als bloſſe Handlung überhaupt lediglich vom handelnden *Subjekte*, oder der *Kraft*, abhängt, welche dem Verbinden die *Wirklichkeit* der Handlung, aber auch nur die bloſſe Wirklichkeit der Handlung, nicht die *Form* derſelben, wodurch die Handlung verbinden heifst, giebt. Dieſe Form kann nicht vom handelnden Subjekte hervorgebracht, ſondern ſie muſs *demſelben* ſelbſt *gegeben* ſeyn; und ſie iſt ihm in dem *bloſſen Vermögen*, das ſich das Subjekt nicht ſelbſt beylegen oder erſchaffen konnte, gegeben. Die bloſſe Form der Vorſtellung, die Einheit des Mannigfaltigen iſt in wie ferne ſie *Hervorgebracht*, zur Wirklichkeit gelangt iſt, *Wirkung* des vorſtellenden *Subjektes;* und folglich von der Kraft, dem Subjekte des thätigen Vermögens, hervorgebracht. Aber die *Form der Spontaneität*, die im Verbinden beſtehende *Handlungsweiſe* der Spontaneität, in wie ferne ſie den Grund enthält, daſs das in der Vorſtellung Hervorgebrachte *Einheit* und nichts anderes als Einheit iſt, iſt nicht von der Spontaneität des Subjektes hervorgebracht, ſondern mit und in derſelben dem Subjekte gegeben.

Das Vorſtellungsvermögen iſt, ſeinen bloſſen *Formen* nach, ſo wenig durch das *Daſeyn* des vorſtellenden Subjektes an ſich beſtimmt, als das Daſeyn

ſeyn dieſes Subjektes durch jene bloſſen Formen beſtimmt ſeyn kann. Gleichwohl will ich hier eben ſo wenig läugnen als behaupten, daſs ſich von der gegebenen Form des bloſſen Vorſtellungsvermögens mit Recht auf die Form des vorſtellenden Subjektes als Subſtanz ſchlieſsen laſſe; will hier nicht unterſuchen, ob daraus daſs die Spontaneität nichts als Einheit hervorbringen könne, gefolgert werden dürfe, daſs ſie nur als Einheit exiſtieren, nichts als Einheit ſeyn, und nicht bloſs als ein einziges, ſondern auch als ein einfaches, Subjekt gedacht werden müſſe. Ich begnüge mich nur die *Spiritualiſten* zu erinnern, daſs in der Theorie des Vorſtellungsvermögens nur von der *Form des Vermögens* der Thätigkeit nicht von der Form der *Kraft* des handelnden Subjektes die Rede ſey, von der Handlungsweiſe der Spontaneität, nicht von der Art zu ſeyn ihres Subjektes, von der in der bloſſen Form der Vorſtellung vorkommenden, ſich äuſſernden Beſchaffenheit des Wirkens, nicht von der Beſchaffenheit des von der Vorſtellung unterſchiedenen wirkenden Subjektes. Als Ding an ſich läſst ſich die Subſtanz der Seele ſchlechterdings nicht vorſtellen; ob aber als Ding unter der Form der Vorſtellung läſst ſich erſt dann ausmachen, wenn dasjenige, was zu den Bedingungen beſonderer Vorſtellungen gehört, entwickelt, und insbeſondere die Vorſtellung der Subſtanz aus der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmt ſeyn wird.

§. XXVII.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind dem vorſtellenden Subjekte *in* und *mit* dem Vorſtellungsvermögen *gegeben*,

und in demſelben *vor* aller Vorſtellung *beſtimmt* vorhanden.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind die weſentlichen Beſchaffenheiten des bloſſen Vorſtellungsvermögens. In wie ferne alſo in dem vorſtellenden Subjekte ein Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, in ſo ferne müſſen in demſelben auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vorhanden ſeyn. Nun muſs das Vermögen der Vorſtellung aller wirklichen Vorſtellung, von der es vorausgeſetzt wird, vorhergehen; alſo müſſen auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vor aller Vorſtellung im vorſtellenden Subjekte beſtimmt ſeyn. Dieſe Formen machen alſo die dem vorſtellenden Subjekte eigenthümliche, demſelben von aller Vorſtellung zukommende *Natur* aus. Man iſt in der philoſophiſchen Welt bis auf dieſen Augenblick über die Natur des vorſtellenden Subjektes in weſentlich verſchiedene Partheyen getheilt; weil man unter dieſer Natur mehr die Subſtanzialität des vorſtellenden Subjektes als das Vorſtellungsvermögen verſtanden hat, welches man vor allen Dingen hätte unterſuchen müſſen, um ſich endlich auch über die Subſtanzialität verſtehen zu können. Allein man hat die Natur des vorſtellenden Subjektes in wie ferne daſſelbe vorſtellend iſt, das bloſſe Vorſtellungsvermögen, noch nie dort aufgeſucht, wo ſie allein anzutreffen war, in der *bloſſen Vorſtellung*, an der als der Wirkung ſich die Urſache allein offenbaren kann; und ſo wurden auch die eigenthümlichen Merkmale des bloſſen Vorſtellungsvermögens, welche die Natur des *vorſtellenden* ausmachen, bisher ganz verkannt. Da ſich aber alle Gegenſtände unſrer Vorſtellungen,

und

und folglich auch die *Dinge auſſer uns* nicht als Dinge an ſich, ſondern nur unter der Form der Vorſtellung vorſtellen laſſen: ſo iſt die im gemeinen Leben ganz gleichgültige, aber alle Philoſophie verwirrende Täuſchung, welche uns wähnen macht, daſs wir uns an den Dingen auſſer uns unter der Form der Vorſtellung, Dinge an ſich vorſtellen; und die uns nöthiget, dasjenige was in unſren Vorſtellungen dem Vorſtellungsvermögen eigenthümlich iſt, mit dem was den Dingen auſſer uns angehört zu verwechſeln, ſo lange unvermeidlich, bis nicht durch die entdeckten Formen der Receptivität und Spontaneität die eigenthümlichen Merkmale des bloſſen Vorſtellungsvermögens gefunden ſind, welche uns in Stand ſetzen, das dem vorſtellenden Subjekte eigenthümlich angehörige von allem den Dingen auſſer uns eigenthümlichen zu unterſcheiden.

„Dieſe Unterſcheidung iſt ſchlechterdings unmöglich; denn um das, was in unſren Vorſtellungen den Dingen auſſer uns eigenthümlich iſt, zu entdecken, müſste Vorſtellung dieſes Eigenthümlichen möglich ſeyn. Allein der von den Auſſendingen gegebene Stoff iſt in keinem Bewuſstſeyn von der bloſſen Form trennbar.“ — Zu dieſer Unterſcheidung wird freylich Vorſtellung des den Dingen auſſer uns Eigenthümlichen erfordert; aber keinesweges Vorſtellung dieſes Eigenthümlichen *an ſich*, ſondern es reicht die Vorſtellung deſſelben unter der Form der Vorſtellung vollkommen hin, ſobald einmal die bloſſen Formen der Receptivität und Spontaneität bekannt ſind. Sobald man von dieſen Formen beſtimmte Vorſtellungen hat; ſo mag das den Auſſendingen angehörige immer nur unter

der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden; ſo wird gleichwohl der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem was Form der Receptivität und Spontaneität iſt, und was ſie nicht iſt, in wirklichen Vorſtellungen vorkommen. Denn die *reine* Vorſtellung, diejenige die keinen andern Gegenſtand als die Formen der Receptivität und Spontaneität hat, wird ſich von den *nicht reinen*, die ſich auf andere Gegenſtände beziehen, beſtimmt genug unterſcheiden laſſen. Alles kommt hierbey darauf an, daſs die Formen der Receptivität und Spontaneität abgeſondert von allem was nicht nothwendig in ihnen gedacht werden muſs, d. h. *rein*, vorgeſtellt werden. Geſchieht dieſs, ſo wird an ihnen ſchlechterdings nichts den von dem vorſtellenden Subjekte verſchiedenen Dingen, den Dingen auſſer uns, angehöriges vorgeſtellt. Auch muſs der Stoff, der den Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entſpricht, von dem Stoffe, der den Vorſtellungen der Dinge auſſer uns entſpricht, deutlich genug unterſchieden werden können. Die Vorſtellungen jener Form haben keinen vom Gemüthe verſchiedenen auſſer demſelben befindlichen Gegenſtand, ihr Stoff iſt alſo etwas, dem nichts vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedenes entſpricht. Er iſt in ſeinen Gegenſtänden, welche bloſſe Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens ſind, dem vorſtellenden Subjekte in und mit dem Vorſtellungsvermögen und folglich vor aller Vorſtellung gegeben, obwohl nur in ſeinen Gegenſtänden, d. h. nur als Form des Gemüthes. Wenn er alſo in beſondern Vorſtellungen, die keinen andern Gegenſtand als jene Form haben *Stoff* der Vorſtellung wird, ſo iſt er wenigſtens kein dem Vorſtellungsvermögen von auſſen her gegebener,

ſondern

ſondern ein in demſelben vor aller Vorſtellung, durch ſeinen Gegenſtand beſtimmter, *in* der Vorſtellung aber durch Handlung des Gemüths gegebener Stoff. Wir wollen ihn daher den *ſubjektiven* Stoff nennen, um ihn von demjenigen, der dem Gemüthe ſchlechterdings nur als bloſſer Stoff, und von auſſen her gegeben ſeyn muſs, und den wir daher den *objektiven* Stoff nennen wollen, zu unterſcheiden. Dieſer objektive *Stoff* iſt dasjenige, was den von aller Vorſtellung nicht nur, ſondern auch von dem vorſtellenden Subjekte unterſchiedenen Gegenſtänden angehört, und was in wie ferne es in unſren Vorſtellungen vorkömmt, den Grund der Unterſcheidung unſres Subjektes von Dingen auſſer uns, ſo wie den einzig möglichen Grund unſrer Ueberzeugung vom Daſeyn der Dinge auſſer uns enthält. Wir wollen uns hier vor allen Dingen der Unentbehrlichkeit eines ſolchen objektiven Stoffes für jedes Vorſtellungsvermogen überhaupt zu verſichern ſuchen.

Zur Reinen, das heiſst, beſtimmten, Vorſtellung der Formen der Receptivität und Spontaneität als ſolcher läſst ſich nur durch Zergliederung des Begriffes der bloſſen Vorſtellung überhaupt gelangen. Allein der Begriff der Vorſtellung überhaupt iſt nur von beſondern Vorſtellungen *abgezogen*, und ſein Gegenſtand, die Vorſtellung überhaupt, *exiſtiert* als Gattung nur in den Arten, und durch dieſe nur in beſondern einzelnen Vorſtellungen. Nun können die Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität keineswegs diejenigen beſondern Vorſtellungen ſeyn, aus welchen der Begriff der Vorſtellung überhaupt abgezogen iſt: denn ſie ſind nur durch die Zergliederung dieſes Begriffes gefunden, und ihre Gegenſtände ſind nur

von dieſem Begriffe abgezogen; alſo muſs der *Begriff* der Vorſtellung überhaupt von ſolchen beſondern Vorſtellungen abgezogen ſeyn, welche von den bloſſen Formen der Receptivität und Spontaneität *verſchiedene* Gegenſtände haben, von Vorſtellungen, die einen anderen Stoff haben, als einen ſolchen, dem die Formen der Receptivität und Spontaneität entſprechen, mit einem Worte aus Vorſtellungen, die einen *objektiven* Stoff haben müſſen.

Ohne einem von dem bloſſen Vorſtellungsvermögen, von dem, was den Formen der Receptivität und Spontaneität in den Vorſtellungen derſelben entſpricht, d. h. von dem ſubjektiven Stoffe, verſchiedenen, und folglich dem Gemüthe von auſſen her gegebenen Stoff, würde keine Vorſtellung überhaupt zur *Wirklichkeit* gelangen können. Denn in dem bloſſen Vorſtellungsvermögen iſt dem Subjekte deſſelben nichts als die beſtimmte Möglichkeit ein Mannigfaltiges zu empfangen, und demſelben, vorausgeſetzt, daſs es gegeben ſey, durch Verbindung Einheit zu ertheilen gegeben. Dieſe Vermögen können ſich ihrer *Wirklichkeit* nach nur an *wirklichen* Vorſtellungen äuſſern; und ſie können ſich *zuerſt* nur an ſolchen wirklichen Vorſtellungen äuſſern, durch welche ſie nicht ſelbſt vorgeſtellt werden, deren Gegenſtände nicht ſie ſelbſt ſind, ſondern die vom Gemüthe und ſeiner Beſchaffenheit verſchiedene Dinge ſind. Denn ſie können *nur dann* vorgeſtellt werden, wenn ſie ſich als das was ſie ſind, in der Eigenſchaft *bloſſer Formen* vom Wirken und Leiden des Gemüthes an wirklichen Vorſtellungen wirklich bewieſen haben, welches nur an einem von ihnen ſelbſt verſchiedenen und von auſſen her gegebenen Stoff möglich

ſeyn

ſeyn konnte. Die Vorſtellungen, durch welche das vorſtellende Subjekt zum Bewuſstſeyn der Beſchaffenheiten ſeines Vermögens gelangt, können unmöglich die Vorſtellungen dieſes Vermögens ſelbſt ſeyn. Die Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens können nur aus der bloſſen Wirkung des Vorſtellungsvermögens erkannt werden, in wie ferne dieſes Vermögen ſeine Funktion an der Wirkung äuſſert. Nun kömmt in der Vorſtellung überhaupt die Form der Receptivität nur in ſo ferne vor, als durch ſie die bloſſe Möglichkeit des Stoffes in der Vorſtellung; die Form der Spontaneität nur in ſo ferne als durch ſie die Einheit des gegebenen Mannigfaltigen beſtimmt iſt. Durch Sie beyde iſt alſo für die wirkliche Vorſtellung überhaupt noch kein Stoff gegeben, ſondern dieſer muſs, wenn eine Vorſtellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen ſoll, durch etwas vom vorſtellenden Subjekte und ſeinem Vermögen verſchiedenes gegeben werden.

§. XXVIII.

Zur *Wirklichkeit* der Vorſtellung überhaupt gehört ein von den Formen der Receptivität und Spontaneität verſchiedener, dem Subjekte nicht im Vorſtellungsvermögen, ſondern von auſſen her gegebener Stoff, welcher der *objektive* Stoff heiſst.

Zur Wirklichkeit der Vorſtellung überhaupt gehört ein objektiver Stoff, heiſst keineswegs eben ſo viel: als jede Vorſtellung muſs objektiven Stoff haben; ſo wenig als die Sätze: zur Vorſtellung überhaupt gehört ein vorſtellendes Weſen, und in jeder Vorſtellung wird das vorſtellende Weſen

vorgeſtellt, einerley bedeuten. Es wird nicht behauptet, daſs der objektive Stoff in jeder Vorſtellung als Inhalt derſelben vorkommen müſſe; ſondern nur, daſs ohne ihn die Vorſtellung überhaupt und folglich auch die reinen Vorſtellungen von den Formen der Receptivität und Spontaneität ſelbſt nicht zur Wirklichkeit gelangen könnten; weil in dem bloſſen Vorſtellungsvermögen nur die Formen deſſelben beſtimmt ſind, die bevor ſie an einem von ihnen ſelbſt verſchiedenen Stoff in einer wirklichen Vorſtellung vorgekommen ſind, eben ſo wenig ſich vorſtellen laſſen können, als die Form der Mediciäiſchen Venus, wenn ſie nicht an irgend einem Stoffe vorher vorgekommen wäre. Gleichwie aber die Form dieſer Bildſäule nachdem ſie einmal an einem Stoffe realiſiert iſt, ſich auch abgeſondert von dieſem Stoffe denken und unterſuchen läſst; weil ſie zwar *an* dem Stoffe aber nicht *durch* den Stoff gegeben, und mit ihm zwar vereinzelt aber gleichwohl von ihm weſentlich verſchieden iſt; eben ſo können die Formen der Receptivität und Spontaneität, nachdem ſie einmal an einem von ihnen verſchiedenen Stoffe in wirklichen Vorſtellungen vorgekommen ſind, auch ohne dieſen Stoff vorgeſtellt werden, mit dem ſie zwar in jenen wirklichen Vorſtellungen vereinigt vorkamen, durch den ſie aber ſo wenig gegeben ſind, daſs ſie vielmehr von ihm als Bedingungen, unter denen er allein in einer Vorſtellung vorkommen kann, und die im vorſtellenden Subjekt, bevor er gegeben ſeyn kann, vorhanden ſeyn müſſen, vorausgeſetzt werden.

§. XXIX.

Digitized by Google

§. XXIX.

Das *Daſeyn* der Gegenſtände auſſer uns iſt alſo eben ſo gewiſs, als das Daſeyn einer Vorſtellung überhaupt.

Da der Stoff in einer Vorſtellung dasjenige iſt, was dem von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, ſo muſs die Vorſtellung, die einen objektiven, einen von auſſen her gegebenen Stoff hat, auch einen auſſer dem Gemüthe befindlichen Gegenſtand haben. In wie ferne nun der objektive Stoff zur Wirklichkeit der Vorſtellung überhaupt unentbehrlich iſt, in ſo ferne iſt aus dem Daſeyn einer Vorſtellung überhaupt, das Daſeyn der *Dinge auſſer uns* eben ſo erwieſen, als das Daſeyn eines Vorſtellungsvermögens, und eines von jenen Dingen verſchiedenen Subjektes, dem das bloſſe Vorſtellungsvermögen angehört, und das wir unſer *Ich* nennen.

Nur das bisherige Verkennen des bloſſen Vorſtellungsvermögens konnte in der philoſophiſchen Welt Sekten veranlaſſen und erhalten, welche den im gegenwärtigen Paragraph aufgeſtellten Satz entweder läugneten, oder bezweifelten. Wird der Stoff der Vorſtellungen mit den bloſſen Vorſtellungen verwechſelt: ſo entſteht ein *Idealism*, der auſſer den Vorſtellungen, und dem vorſtellenden Subjekte (oder aufs höchſte mehreren vorſtellenden Subjekten) alles Wirkliche geradezu läugnet. Wird hingegen der von der Vorſtellung unterſchiedene Gegenſtand mit dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung verwechſelt; ſo entſteht ein *Skepticism*, welcher die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden, und in ſo ferne auch das

Daſeyn

Daſeyn der vorgeſtellten Dinge auſſer uns bezweifelt. Allein hat bey der bisherigen allgemeinherrſchenden Unbeſtimmtheit in dem Begriffe der Vorſtellung der *Idealiſt* auch wohl bedacht, daſs der bloſſe Stoff der Vorſtellung keine Vorſtellung ſeyn könne, und daſs der Stoff, der nicht im bloſſen Vermögen der Vorſtellung gegeben iſt, und folglich nicht die bloſſe Beſchaffenheit des Vermögens zum Gegenſtande hat, ſich nothwendig auf Gegenſtände auſſer dem vorſtellenden Subjekte beziehen müſſe? — Hat auch dem *Skeptiker* bisher wohl gezeigt werden können, daſs ſeine Forderung, die *Dinge an ſich* müſsten den bloſſen Vorſtellungen *ähnlich* ſeyn, oder die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden müſſe in der *Aehnlichkeit* zwiſchen beyden beſtehen, durchaus keinen Sinn habe, ſobald er ſeinen Begriff von Vorſtellung und Gegenſtand berichtiget?

Aller Stoff in was immer für einer Vorſtellung muſs durch ein *Afficiertwerden* der Empfänglichkeit *gegeben* ſeyn, alſo auch der ſubjektive Stoff, der in den reinen Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität enthalten iſt. Die hierzu erforderliche Handlung des Afficierens kann hier unmöglich durch etwas auſſer dem Gemüthe geſchehen, ſondern iſt lediglich dadurch denkbar, daſs die Spontaneität auf ihre eigene Receptivität jenen Formen gemäſs wirkt, und dadurch dasjenige was vorher als bloſſe *Form* im bloſſen Vorſtellungsvermögen vor aller wirklichen Vorſtellung beſtimmt war, in einer wirklichen beſondern Vorſtellung *als Stoff* beſtimmt. Der Stoff der reinen Vor-

Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität iſt alſo in Rückſicht auf ſeinen Gegenſtand (von dem er ſeine Form als beſtimmter Stoff hat) im bloſſen Vorſtellungsvermögen, und alſo im Gemüthe *vor* aller Vorſtellung; in Rückſicht aber auf ſein *wirkliches* Vorhandenſeyn in beſondern (den reinen) Vorſtellungen, durch eine Handlung des vorſtellenden Subjektes *beſtimmt;* während aller *objektive* Stoff ſowohl in Rückſicht auf ſeine eigenthümliche Form, die er als beſtimmter Stoff hat, und die in einem auſſer dem Gemüth befindlichen von demſelben verſchiedenen Gegenſtande gegründet iſt, als auch in Rückſicht auf ſein Vorhandenſeyn in einer Vorſtellung, durch die fremde Handlung auf die Receptivität, welche denſelben vermittelſt des Afficierens dem Gemüthe giebt, beſtimmt werden muſs.

Ich nenne den Stoff, in wie ferne er im bloſſen Vorſtellungsvermögen, und alſo im Gemüthe, vor aller Vorſtellung beſtimmt iſt *Stoff a priori;* in wie ferne er aber erſt in und mit einer wirklichen Vorſtellung durchs afficiertwerden beſtimmt werden muſs, *Stoff à poſteriori*, oder den *empiriſchen* Stoff. Der Stoff, der den reinen Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entſpricht, kann allein ein ſolcher Stoff *à priori* heiſſen, weil auſſer dieſen Formen im bloſſen Vorſtellungsvermögen nichts vorhanden ſeyn kann: und weil er ſeinem Gegenſtande nach *vor* aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt ſeyn muſs. Man muſs aber hier nicht vergeſſen, daſs dieſer Stoff nur in Rückſicht auf ſein *Beſtimmtſeyn* im bloſſen *Vermögen a priori* heiſst, nicht in Rückſicht auf ſeine bloſſe Subjektivität; und daſs man nicht ohne

Unter-

Unterſchied allen ſubjektiven Stoff *à priori* nennen dürfe. Denn auch der ſubjektive Stoff muſs *a poſteriori* heiſſen *in wie ferne* er nicht durch das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern durch Handlung des vorſtellenden Subjektes in beſondern Vorſtellungen beſtimmt iſt. So würde zum Beyſpiel der Stoff, der in der Vorſtellung einer bloſſen Veränderung, welche die Spontaneität in der Receptivität bewirkt hat, enthalten wäre, und der folglich nichts als die *Veränderung* ſelbſt zum Gegenſtande hätte, ein ſubjektiver Stoff *a poſteriori* ſeyn: denn er würde ſeinem *Gegenſtande* nach nicht im bloſſen Vermögen vor aller Vorſtellung, ſondern erſt *mit* und *in* der Vorſtellung durch die Handlung des vorſtellenden Subjektes beſtimmt ſeyn. *Wie* aber Vorſtellungen die einen Stoff *a priori* enthalten im Gemüthe zur Wirklichkeit gelangen, läſst ſich in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt allein nicht beſtimmen.

In Rückſicht auf den entweder *a priori* oder *a poſteriori* gegebenen Stoff nenne ich die Vorſtellungen, deren Inhalt er ausmacht, entweder *a priori* oder *a poſteriori*, *reine* oder *empiriſche* Vorſtellungen.

§. XXX.

Alle Vorſtellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, ſind Vorſtellungen *à poſteriori* oder *empiriſche* Vorſtellungen.

Aller objektive Stoff iſt Stoff *à poſteriori*, weil er keineswegs im bloſſen Vorſtellungsvermögen und folglich nicht vor aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt iſt, ſondern durch etwas von dem Vorſtel-

ſtellenden Verſchiedenes, dann erſt im Gemüthe beſtimmt wird, wenn das Gemüth afficiert wird, und *nur* dadurch auch ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach (als Stoff) *im* Gemüthe beſtimmt wird, daſs das Gemüth von auſſen ſo und nicht anders afficiert wird. Er iſt alſo nichts, was im Gemüthe nicht durch das bloſſe Afficiertſeyn von auſſen her, und folglich nicht erſt mit und in der Vorſtellung, nicht erſt dann entſtünde, wenn im Gemüthe das Vorſtellungsvermögen mit ſeinen Formen (der Stoff *à priori*) vorausgeſetzt würde. Aller Stoff jeder möglichen Vorſtellung (ſie ſey *a priori* oder *a poſteriori*) iſt zwar in wie ferne er nicht vom Gemüth hervorgebracht werden kann, ſondern demſelben gegeben werden muſs, ſchon vor aller Vorſtellung in ſeinem Grunde beſtimmt. Aber nicht aller Stoff kann als vor aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt, gedacht werden, ſondern nur derjenige allein, dem kein anderer Gegenſtand auſſer der *bloſſen Beſchaffenheit* des Vorſtellungsvermögens (die Form der Receptivität und Spontaneität) entſpricht. Der objektive Stoff iſt zwar auch vor aller Vorſtellung, aber nur in ſeinem vom Gemüthe verſchiedenen Grunde beſtimmt. In wie ferne er *im Gemüthe* vorkommen ſoll, muſs er nicht nur in Rückſicht auf ſein wirkliches Vorhandenſeyn in der Vorſtellung, ſondern auch in Rückſicht auf ſeine eigenthümliche dem Gegenſtande entſprechende Form, durch das bloſſe von auſſen afficiert ſeyn und folglich erſt in und mit der Vorſtellung ſelbſt, d. h. *a poſteriori* beſtimmt ſeyn; während der Stoff der den reinen Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entſpricht, durch dieſe ſeine Gegenſtände, die nicht auſſer dem Gemüth

müth vorhanden ſind, im Gemüthe *a priori* beſtimmt iſt.

§. XXXI.

Die Vorſtellungen der bloſſen Formen der Receptivität und der Spontaneität, enthalten einen im Vorſtellungsvermögen *a priori* beſtimmten Stoff, und heiſſen darum *Vorſtellungen a priori*.

Wir ſind ſchon genug gewarnt, um nicht aus dem von uns aufgeſtellten und erwieſenen Satze: Ohne objektiven Stoff (und folglich ohne die ſogenannten Gegenſtände der äuſſern Erfahrung) kann keine Vorſtellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen, etwa den übereilten Schluſs zu ziehen: alſo giebt es keinen andern Stoff der Vorſtellung überhaupt als den objektiven; und alle Vorſtellungen entſpringen aus der *äuſſern* Erfahrung. Dieſs hat wenigſtens *Locke*, auf den ſich die Anhänger dieſer Meynung berufen, nicht gemeynt, wenn er den *Stoff* aller Vorſtellungen aus der Erfahrung ableitete *). Denn er ſchlieſst die *Innere Erfahrung* (das Gegebenſeyn eines Stoffes in dem Gemüthe ſelbſt) ſo wenig aus, daſs er ſie vielmehr bey jeder Gelegenheit als eine beſondere Quelle der Vorſtellungen, die er freylich nicht genug vom *Stoffe* unterſcheidet, angiebt. „Diejenigen Ein„drücke, ſagt er z. B., welche auf unſre Sinnen „durch

*) Whence has the mind all the *materials* of reaſon and Knowledge? To this I anſwer in one word: From *Experience*. In this all our Knowledge is founded, and from that it ultimately derives itſelf. Eſſay. B. II. Ch. 1.

„durch Gegenſtände geſchehen, die auſſer dem „Gemüthe vorhanden ſind; und die *eigenen Hand-* „*lungen* des Gemüthes, welche aus der *inneren* und „dem Gemüthe *eigenthümlichen* Kraft entſpringen, „und welche durch das Reflektieren über dieſelben „ſelbſt Gegenſtände ſeiner Betrachtungen werden, „ſind, wie ich bereits geſagt habe, die *Urquellen* „aller Erkenntniſs *)" — Wenn dem Gemüthe ein Stoff, der einem vom Gemüthe verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, gegeben iſt: ſo entſteht *Vorſtellung*, aber nicht das *Gemüth* ſelbſt, nicht die beſtimmte Empfänglichkeit, die vorhanden ſeyn muſs, wenn der gegebene Stoff vom Gemüthe empfangen; nicht die Art und Weiſe der Thätigkeit, die im Gemüthe beſtimmt gegeben ſeyn muſs, wenn dem Stoffe die Form der Vorſtellung ertheilt werden ſoll; nicht dieſe im Gemüth vor allem äuſſern Stoff nothwendig beſtimmten Formen, die, wenn ſie einmal vorgeſtellt werden, als Gegenſtände beſonderer Vorſtellungen im Gemüthe durch keinen von auſſen gegebenen Stoff repräſentiert, auf nichts auſſer dem Gemüth befindliches, bezogen werden können.

Die Vorſtellung *a priori* muſs keineswegs mit dem Stoffe *à priori*, der bloſs ihren Inhalt ausmacht, verwechſelt werden, wenn nicht Verwirrung und Miſsverſtändniſs entſtehen ſoll. Nur der Stoff *a priori*, nicht die Vorſtellung *a priori* iſt im Gemüthe

*) Vorher hatte er ſich folgendermaſsen hierüber ausgedrückt: *External* objects furniſh the mind with Ideas of ſenſible qualities, and the *mind* furniſhes the underſtanding with Ideas *of its own operations.*

the vor aller Vorſtellung vorhanden, und demſelben im bloſſen Vermögen gegeben. Die *Vorſtellung à priori* kann dem Gemüthe nicht *gegeben* ſeyn, ſondern muſs von demſelben *erzeugt* werden, und kann daher *dem Stoffe a poſteriori* ſo wenig als dem *a priori* vorhergehen, ſondern ſetzt beyde, den *a priori* in Rückſicht auf ihren Gegenſtand, den *a poſteriori* in Rückſicht auf die Unentbehrlichkeit deſſelben zur Wirklichkeit einer Vorſtellung (von der ſich die Formen der Receptivität und Spontaneität abſtrahieren laſſen), voraus. Man kann die Vorſtellungen *à priori* als *anatomiſche Präparate* des menſchlichen Gemüthes anſehen. Sie haben, ſo wie die wirklichen anatomiſchen Präparata, in ſo ferne nur ein künſtliches Daſeyn, als ſie ihren Gegenſtänden nach nur zum Behufe der Wiſſenſchaft von dem *Ganzen*, der Vorſtellung *a poſteriori*, woran die Formen der Receptivität und Spontaneität ſich allein zuerſt in ihrer natürlichen Beſtimmung äuſſern, abgeſondert vorhanden ſind. Ihre Gegenſtände ſind freylich *vor* aller Zergliederung der Vorſtellung *à poſteriori* in derſelben durch das Vorſtellungsvermögen vorhanden; aber nur als ſubjektive Beſtimmungen eines objektiven von auſſen her gegebenen Stoffes, ohne den ſie zur Wirklichkeit *in einer ſolchen Vorſtellung* ſo wenig hätten gelangen können, als z. B. das Nervenſyſtem, ohne Beine, Muskeln, und die übrigen weſentlichen Theile des menſchlichen Körpers; obwohl ſie durch jenen objektiven Stoff ſo wenig gegeben ſind, als das Nervenſyſtem durch die Beine, Muskeln u. ſ. w., nachdem ſie aber mit dem objektiven Stoffe in Vorſtellungen *à poſteriori* zur Wirklichkeit gelangt ſind, ſo gut wie die Nerven

abge-

abgeſondert von Muskeln u. ſ. w. aufbehalten werden können.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind keineswegs *Vorſtellungen*, ſondern in wie ferne ſie im Gemüthe gegeben ſind, Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens; in wie ferne ſie ſich aber an der bloſſen Vorſtellung überhaupt äuſſern, Merkmale der Vorſtellung überhaupt, und zwar *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale derſelben.

§. XXXII.

Die Vorſtellungen *à priori* ſind in wie ferne durch Sie *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der Vorſtellung überhaupt vorgeſtellt werden, nothwendige und allgemeine und in dieſer Rückſicht von aller *Erfahrung* unabhängige Vorſtellungen.

Der Stoff der Vorſtellungen *à priori* repräſentiert im Bewuſstſeyn *nothwendige* Merkmale der Vorſtellung überhaupt, das heiſst ſolche Merkmale, ohne welche ſich keine Vorſtellung überhaupt denken läſst. Denn ohne die beſtimmte Empfänglichkeit, und zwar ohne die zur Mannigfaltigkeit beſtimmte Empfänglichkeit iſt kein Stoff *in* der Vorſtellung, und ohne die durch Verbindung des Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit keine Form der Vorſtellung, und folglich ohne beyde im Vorſtellungsvermögen vorhandenen und daſſelbe ausmachenden Bedingungen keine Vorſtellung überhaupt möglich. *Mannigfaltigkeit des Gegebenen* und *hervorgebrachte Einheit müſſen* daher

in jeder Vorstellung vorkommen *), und die Vorstellungen dieser nothwendigen Merkmale jeder Vorstellung sind ihren Gegenständen nach schlechterdings nothwendig. Dieses *Müssen* würde von ihnen keineswegs behauptet werden können, wenn sie dem Gemüthe durch das blosse Afficieren der Empfänglichkeit erst in und mit der Vorstellung gegeben, und nicht vor aller Vorstellung im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt, d. h. wenn sie aus der *Erfahrung* allein abgezogen wären. Denn könnte von den Formen der Receptivität und Spontaneität nur behauptet werden, das Gemüth habe sich bey den bisherigen Vorstellungen ihnen gemäss geäussert, keineswegs aber es habe sich ihnen gemäss äussern müssen; es habe sich nicht anders als so äussern können. Nichts wirkliches kann als nothwendig erkannt werden, wenn es sich nicht durch seine vor der Wirklichkeit bestimmte Möglichkeit als das *Einzig mögliche* erkennen läst.

Der Stoff der Vorstellungen *à priori* repräsentiert *allgemeine*, das heisst allen wirklichen und möglichen Vorstellungen ohne Ausnahme zukommende Merkmale. Da sich die Vorstellung überhaupt nicht ohne die Formen der Receptivität und Spontaneität denken läst; so sind diese Formen vor aller wirklichen Vorstellung durch die Natur des Vorstellungsvermögens vorhinein allen möglichen und wirklichen Vorstellungen bestimmt und zuge-

*) *Vorkommen* als subjektive Bestimmungen, nicht als *Stoff* jeder Vorstellung, daher sie auch nicht in jeder Vorstellung vorgestellt werden.

Digitized by Google

zugetheilt, und erhalten dadurch eine Allgemeinheit, die weiter reicht als alles mögliche Zeugniſs der Erfahrung, das ſich nur auf die bisher wirklichen, nicht auf alle möglichen Fälle erſtrecken kann, zu erhärten vermag. Ohne die *Priorität* der Formen der Receptivität und Spontaneität würde ihre Allgemeinheit ſo wenig als ihre Möglichkeit aus der Erfahrung, der innern ſo wenig als der äuſſern, begreiflich und erweislich ſeyn.

Sie ſind alſo *von der Erfahrung unabhängig*; und dieſes würde allein ſchon aus ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit erweislich ſeyn, ungeachtet wir es gegenwärtig keineswegs daraus zu erweiſen begehren. Eine Vorſtellung von der Erfahrung ableiten, kann doch wohl nichts anderes heiſſen, als ſie von einem äuſſern oder inneren Eindrucke, dem von den afficierenden Dinge beſtimmten Afficieren der Receptivität, ableiten. Der Stoff, der den Vorſtellungen *à priori* entſpricht, muſs freylich in dieſen Vorſtellungen durch ein Afficiertwerden der Receptivität gegeben und als Stoff *der* Vorſtellungen, in denen er Stoff iſt, beſtimmt werden; und in ſo ferne hängen auch die Vorſtellungen *a priori* von der (inneren) Erfahrung ab. Allein dieſes Afficiertwerden beſtimmt von jenem Stoffe nichts als ſeine Wirklichkeit *in* jenen Vorſtellungen, nicht aber ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit, dasjenige was ihn als beſtimmten Stoff auszeichnet, was an ihm ſeinen Gegenſtänden entſpricht. Dieſes kann nur in und mit ſeinen Gegenſtänden, den Formen der Receptivität und Spontaneität beſtimmt ſeyn; und wird

alſo nicht erſt durch das Wirken der Spontaneität, ſondern iſt vor demſelben im bloſſen Vorſtellungsvermögen als deſſen Beſchaffenheit *beſtimmt*. Wie ſich denn weder die Receptivität ihre Art afficiert zu werden, noch die Spontaneität ihre Art zu afficieren ſelbſt beſtimmen können, ſondern beydes als beſtimmt in ihrem Vermögen gegeben, bey jedem Afficiertwerden und Afficieren vorausſetzen. Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind alſo Gegenſtände, durch welche das Afficiertwerden der Receptivität von auſſen und von innen und folglich auch alle äuſſere und innere Erfahrung allein möglich iſt; ihre reinen Vorſtellungen hängen alſo ihren Gegenſtänden nach ſchlechterdings von keiner Erfahrung ab; obwohl ſie als wirkliche Vorſtellungen in Rückſicht auf das Afficiertwerden durch die Spontaneität, das zu ihrem Entſtehen als Vorſtellungen *a priori*, von der *innern*, und in Rückſicht auf den objektiven Stoff, der zur Wirklichkeit der Vorſtellungen *a poſteriori*, die ihnen vorhergegangen ſeyn müſſen (S. §. XXVIII.), unentbehrlich iſt, auch von der *äuſſern Erfahrung* abhängen.

Der ſcharfſinnige *Plattner* hat (S. 82 der ä. A. der *Aphor.*) über die Art wie ſich das *Leibnitziſche* und das *Lockiſche* Syſtem über den *Urſprung der Vorſtellungen* vereinigen lieſse, etwas ſehr treffendes geſagt *). „*Locke* geſteht Grundbeſtimmungen

*) Aber in der neuen Ausgabe aus der Abhandlung, *Von der Streitigkeit über die angebohrnen Begriffe*, wir wiſſen nicht warum? weggelaſſen.

mungen in der Seele zu, welche die Seele fähig machen, die nothwendigen Wahrheiten zu *empfinden*" (soll doch wohl heissen, sich der Nothwendigkeit gewisser Urtheile bewusst zu werden?) „*Leibnitz* will Ideen, aber doch ohne Ideenbilder. — „Vielleicht sind Leibnitzens Ideen, ohne Ideen„bilder, nichts anderes als Lockes Grundbestim„mungen." Ich unterschreibe sehr gerne diese Vermuthung, die für mich noch mehr als Vermuthung ist. Denn zuverlässig haben die beyden genannten grossen Männer *Wahrheit* und nur aus verschiedenen *Gesichtspunkten* gesehen. Aber eben so gewiss haben beyde diese Wahrheit *jeder nur* aus verschiedenen Gesichtspunkten, und folglich jeder *einseitig* gesehen. Leibnitz bestand darauf, dass jene *à priori* im Gemüthe vorhandenen Grundbestimmungen *Vorstellungen* wären, weil er in der Vorstellung überhaupt den Stoff nicht genug von der Form unterschied; und alles was im Gemüth vorgeht, Vorstellung nannte. Locke hingegen bestand darauf, dass die Erkenntniss jener Grundbestimmungen schlechterdings von der Erfahrung, dem äussern und inneren Afficiertseyn abhienge, weil er den Stoff in der Vorstellung nicht genug von den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenständen unterschied, und sich daher nicht denken konnte: wie der Stoff von den Vorstellungen jener Grundbestimmungen, vor aller Vorstellung, und folglich vor seinen in der wirklichen Vorstellung vorkommenden Gegenständen, das heisst, bevor jene Grundbestimmungen die Receptivität afficiert hätten, im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn konnte. Beyde Philosophen konnten sich, da sie ihren Begriff von Vorstellung

nicht aufs reine gebracht haben, über die unſtreitige Wahrheit, die jeder von ihnen im Auge hatte, einander nicht verſtändigen. In der Vorſtellung überhaupt iſt etwas von aller Erfahrung unabhängiges, wofür *Leibnitz*, und etwas von derſelben abhängiges, wofür *Locke* ſich erklärte; aber wie hätten ſie darüber einig werden ſollen, worin das von der Erfahrung abhängige, und das unabhängige beſtünde, da ſie beyde zu unterſuchen vernachläſſigten, was zur *bloſſen Vorſtellung überhaupt*, von der ſie keinen beſtimmten Begriff hatten, gehörte. Aus dem von mir beſtimmten und bisher entwickelten Begriff der Vorſtellung und des Vorſtellungsvermögens ergiebt ſichs einleuchtend genug: *Daſs es weder angebohrne Vorſtellungen gebe, noch daſs alle Vorſtellungen ohne Unterſchied in dem Sinne Erfahrung vorausſetzen, als ob der Stoff von allen lediglich durchs Afficiertſeyn überhaupt, oder gar durchs Afficiertſeyn von auſſen beſtimmt ſeyn müſste.*

So wie ſich die Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens überhaupt nur durch den durchgängig beſtimmten Begriff der bloſſen Vorſtellung überhaupt entdecken läſst; ſo können das *ſinnliche*, das *verſtändige*, und das *vernünftige* Vorſtellungsvermögen, oder *Sinnlichkeit*, *Verſtand* und *Vernunft*, nur aus den bloſſen Vorſtellungen der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft erkannt werden. Wir werden alſo in den Theorien der beſondern Vorſtellungsvermögen, die Bedeutungen der

der Worte Empfindung, Gedanken, Anſchauung, Begriff und Idee im *ſtrengſten Sinne* zu beſtimmen haben. Da aber alle dieſe Benennungen auch der Vorſtellung überhaupt in gewiſſen Rückſichten, ob zwar nur in weiterer Bedeutung, beygelegt werden; ſo müſſen in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, dieſe Rückſichten angegeben, und durch eine beſtimmte Aufſtellung der weiteren Bedeutungen jener Worte, die Gründe ſowohl, als die Gränzen jenes Sprachgebrauches erörtert werden.

§. XXXIII.

In wie ferne in der Vorſtellung überhaupt ein Afficiertwerden der Receptivität vorkommen muſs, das Afficiertwerden überhaupt aber, (die Veränderung, bey der ſich das Gemüth leidend verhält,) *Empfindung* heiſst, in ſo ferne heiſst die Vorſtellung überhaupt *Empfindung* in weiterer Bedeutung des Wortes.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorſtellung überhaupt blieb zwar der Antheil des *Afficiertwerdens* an der Vorſtellung überhaupt nicht ganz verkannt, aber er wurde von den *Senſualphiloſophen*, welchen alle Vorſtellungen bloſſe Empfindungen waren, viel zu groſs, und von den *Intellektualphiloſophen*, welche das Afficiertwerden für bloſſe Gelegenheitsurſache der von der *Kraft* der Seele hervorgebrachten Vorſtellungen anſahen, viel zu klein angegeben.

In wie ferne das Vermögen des Empfindens, (afficiert zu werden) *Sinnlichkeit* in weiterer Bedeutung des Wortes heifst, in so ferne kömmt jedem Vorstellungsvermögen überhaupt *Sinnlichkeit* zu; und die Sinnlichkeit in diesem Verstande erniedriget den Menschen so wenig zum Thiere herab, dafs sie ihm vielmehr mit dem höchsten aller erschaffenen Geister gemein seyn mufs.

§. XXXIV.

In wie ferne in der Vorstellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen mufs, die Handlung des Gemüths aber ein *Denken*, und ihre Wirkung *Gedanke* in weiterer Bedeutung heifst, in so ferne heifst die Vorstellung überhaupt *Gedanke* in weiterer Bedeutung.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt, blieb zwar der Antheil der Spontaneität an der Vorstellung nicht ganz verkannt; aber er wurde von den *Intellektualphilosophen* zu grofs, und von den *Sensualphilosophen* viel zu klein angegeben; indem die einen das ganze Vorstellungsvermögen in wie ferne es im Subjekte gegründet ist, in lauter Thätigkeit, die andern aber seine Thätigkeit in einer blofsen *Reaktion* auf den Eindruck bestehen liefsen.

In wie ferne das thätige Vermögen, von dem sich leidend verhaltenden und mit dem Namen der *Sinnlichkeit* bezeichneten Vermögen unterschieden

ſchieden wird, heiſst es auch das *intellektuelle Vermögen*, oder der *Verſtand* in weiterer Bedeutung; der alſo in jedem Vorſtellungsvermögen, auch dem Thieriſchen vorhanden ſeyn muſs. Der Stoff jeder Vorſtellung wird *empfunden*, die Form *gedacht*.

§. XXXV.

In wie ferne die Vorſtellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannigfaltiges enthalten muſs, und durch dieſes Mannigfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräſentiert wird, in ſo ferne heiſst ſie *Anſchauung* in weiterer Bedeutung.

Das Auge ſchaut an, wenn es von der Geſtalt eines ſichtbaren Gegenſtandes afficiert, dieſelbe dem Gemüthe vergegenwärtiget. Auf ähnliche Weiſe wird durch das die Receptivität afficierende und dem Gegenſtande entſprechende Mannigfaltige der Vorſtellung der Gegenſtand, oder vielmehr dasjenige vom Gegenſtande, was dem Gemüthe durchs Afficieren gegeben iſt, und die Form der Vorſtellung annehmen konnte, und durch daſſelbe der Gegenſtand vergegenwärtiget.

§. XXXVI.

In wie ferne die Vorſtellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannigfaltiges in ſich *begriffen* (zuſammengenommen, auf Einheit gebracht)

gebracht) enthält, in ſo ferne heiſst ſie *Begriff* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Begriff* charakteriſiert die Veränderung im Gemüthe, wodurch eine Vorſtellung ihrer Form nach entſteht, ſo beſtimmt, daſs man daſſelbe unter die auffallendſten Beyſpiele der vielen lehrreichen, und von den Philoſophen bisher vernachläſſigten Winke anſehen kann, welche der menſchliche Geiſt über die wahre *Beſchaffenheit* ſeines *Wirkens* auch ſchon an dem bloſſen Gepräge ſeiner Gedankenzeichen gegeben hat. Aber keiner der verſchiedenen für die Vorſtellung überhaupt (in wie ferne dieſelbe aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen wird) durch den Sprachgebrauch beſtimmten Worte, wurde zumal von den *Leibnitzianern* mehr gemiſsbraucht, als das Wort *Begriff*; welches von ihnen gemeiniglich für Vorſtellung überhaupt ohne alle Einſchränkung gebraucht wurde, wie ſich auch wohl nicht anders von Philoſophen vermuthen läſst, welche das Vorſtellen als eine bloſſe Handlung einer *Kraft* und die Vorſtellung als *Wirkung* derſelben anzuſehen gewohnt waren.

§. XXXVII.

In wie ferne die Vorſtellung überhaupt als bloſſe Vorſtellung von allem was Gegenſtand derſelben iſt, verſchieden, und nicht auſſer dem Vorſtellenden vorhanden iſt, in ſo

ſo ferne heiſst die Vorſtellung überhaupt *Idee* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Idee* wird ſo ſehr ohne alle Einſchränkung für Vorſtellung überhaupt gebraucht, daſs es mir wohl nicht an Leſern fehlen wird, welche die eben von mir angegebene Beſtimmung ſeiner weitern Bedeutung für willkührlich erklären dürften. Allein dieſe belieben zu bedenken, daſs es für den Philoſophen durchaus keine völlig gleichbedeutenden Worte (*Synonyma*) geben könne, und daſs ſich der eigentliche Sinn, in welchem das Wort *Idee* die Vorſtellung überhaupt zu bezeichnen durch den Sprachgebrauch beſtimmt iſt, bey aller Vernachläſſigung, die derſelbe auch von unſren beſten Schriftſtellern erfahren hat, gleichwohl bis auf den heutigen Tag erhalten habe, und bey vielen Gelegenheiten ſich deutlich genug offenbare. Das Wort *Idee* wird vorzugsweiſe dann gebraucht, wenn man die bloſſe Vorſtellung den *Sachen* entgegenſetzt, und damit etwas bloſs im Gemüthe befindliches andeuten will. So ſagt man: „Dieſs iſt nur noch Idee;“ — „Eine Idee realiſieren;“ „Die Ideenwelt u. ſ. w.“ Endlich wird die von mir hier aufgeſtellte *weitere* Bedeutung des Wortes *Idee*, durch die in der Folge zu beſtimmende *Engere* (mit welcher bey jedem Worte die Weitere übereinſtimmen muſs) gegen alle Bedenklichkeiten geſichert werden.

Und ſo wäre dann der Sprachgebrauch, der die Worte *Empfindung*, *Gedanke*, *Anſchauung*, *Begriff* und *Idee* nicht ſelten für die Vorſtellung über-

überhaupt zu gebrauchen erlaubt, ja zuweilen dazu genöthiget iſt, einerſeits gerechtfertiget, andererſeits aber in die Gränzen zurückgewieſen, die nicht überſchritten werden dürfen, wenn nicht Verwirrung der Begriffe und Vieldeutigkeit des Ausdrucks entſtehen ſoll. Wenn z. B. das Wort Idee in ſeiner weitern Bedeutung, die *bloſſe* Vorſtellung überhaupt ſehr richtig bezeichnet, ſo wird es nicht, ohne dem philoſophiſchen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, bey einer ſinnlichen Vorſtellung z. B. der rothen Farbe gebraucht werden können.

Digitized by Google

DRITTES BUCH.

THEORIE

DES

ERKENNTNISSVERMÖGENS

ÜBERHAUPT.

The extent of our Knowledge comes not only short of the *reality* of things, but even of the *extent* of our own *Ideas*; though our Knowledge be limited to our Ideas, and cannot exceed them either in extent or perfection.

Locke's Essay B. IV. Ch. 3.

Digitized by Google

Digitized by Google

Drittes Buch.

Theorie des Erkenntnifsvermögens überhaupt.

§. XXXVIII.

Das *Bewufstſeyn überhaupt* beſteht aus dem Bezogenwerden der bloſſen Vorſtellung auf das Objekt und Subjekt; und iſt von jeder Vorſtellung überhaupt unzertrennlich.

Wenn man aus dem bisher entwickelten Begriffe der *bloſſen Vorſtellung* zu demjenigen herausgeht, was zwar nicht als innere Bedingung der bloſſen Vorſtellung in ihm ſelbſt enthalten, aber doch als äuſſere Bedingung der Vorſtellung mit ihm nothwendig verknüpft iſt; ſo gelangt man auf das von der Vorſtellung unterſchiedene *Objekt* und *Subjekt*, mit deren einem die Vorſtellung durch ihren Stoff, und dem andern durch ihre Form in einem nothwendigen Verhältniſſe ſteht. Gleichwie nun der bloſſe Stoff und die bloſſe Form zu-

ſammengenommen die inneren Bedingungen der bloſſen Vorſtellung ausmachen: ſo machen die Beziehungen der bloſſen Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt zuſammengenommen die inneren Bedingungen *des Bewuſstſeyns* aus. Man kann die bloſſe Vorſtellung, das Objekt und das Subjekt — den *Inhalt;* ihre Beziehung aber auf einander und die Art und Weiſe, wie ſie zuſammen im Bewuſstſeyn vorkommen, und daſſelbe ausmachen, — die *Form* des *Bewuſstſeyns*, nennen. Ich habe hier nur die *Form* des Bewuſstſeyns zu entwickeln.

Man hat bisher über das *Bewuſstſeyn überhaupt* eben ſo wenig und eben ſo ſchief philoſophiert, als über die bloſſe Vorſtellung überhaupt. „Was das Bewuſstſeyn heiſſe, verſteht ſich von ſelbſt; muſs jeder von ſelbſt wiſſen; lehrt das Selbſtgefühl“ waren die Ausflüchte, womit ſich unſre *Empiriker* das Denken über das Bewuſstſeyn zu erleichtern oder gar zu erſparen wuſsten. Aus ängſtlicher Beſorgniſs vor Spitzfindigkeit und Grübeley verſchloſſen andere bey der Unterſuchung dieſes wichtigen Gegenſtands das Auge des Geiſtes, um ihn durch das Betaſten mit dem Gefühle deſto beſſer kennen zu lernen. Auch die wenigen die über das Bewuſstſeyn wirklich gedacht haben, blieben nur bey gewiſſen einzelnen *Arten* des Bewuſstſeyns ſtehen, deren Eigenthümlichkeiten ſie nur ſehr ſchwankend und unbeſtimmt angeben konnten, da ſie das Bewuſstſeyn überhaupt, die *Gattung*, bey ihren Unterſuchungen ganz vorbeygegangen waren. So hat z. B. auch der ſchärfere Blick eines *Platners* keineswegs bis zum Bewuſstſeyn überhaupt durchgedrungen. Alles was dieſer Philoſoph in den erſten Abſchnitten ſeiner

Aphoris-

Aphorismen über das Bewufstſeyn der *Exiſtenz* und der *Perſonalität* ſagt, iſt zwar reichhaltig an pſychologiſchen Aufſchlüſſen über dieſe Beyden Arten des Bewufstſeyns, aber beantwortet ſo wenig die Frage: Worin beſteht das Bewufstſeyn überhaupt? dafs es vielmehr dieſelbe als ſchon beantwortet vorausſetzt. Allein da dieſe Beantwortung nur eine Frucht einer vorhergegangenen, bisher ganz vernachläſſigten Unterſuchung ſeyn konnte; ſo iſt es ſehr natürlich, dafs Hr. *Plattner*, ſo wie andere, einen ſehr unrichtigen Begriff vom Bewufstſeyn überhaupt vorausſetzte.

Bey der bisher allgemeinherrſchenden Verworrenheit des Begriffes der bloſſen Vorſtellung fand man nichts widerſprechendes darin, dafs man jede Veränderung des Gemüthes Vorſtellung nannte, und folglich auch das Bewufstſeyn für eine Vorſtellung, und zwar für die Vorſtellung der Vorſtellung erklärte; oder wenn man ja tiefer in die Natur des Bewufstſeyns eindrang, daſſelbe für die Vorſtellung der Beziehung einer Vorſtellung aufs vorſtellende Subjekt ausgab.

Allein das Bewufstſeyn überhaupt iſt von der Vorſtellung überhaupt ſo weſentlich verſchieden, dafs keine Art des Bewufstſeyns, als Bewufstſeyn, Vorſtellung ſeyn kann. Zu jedem Bewufstſeyn *gehört* Vorſtellung; aber auch noch mehr als Vorſtellung, nämlich das Subjekt und Objekt, die von der Vorſtellung im Bewufstſeyn unterſchieden ſind. Das *Beziehen* der bloſſen Vorſtellung auf Objekt und Subjekt aber, Vorſtellung nennen, wäre eine ſehr unphiloſophiſche Verwirrung des Sprachgebrauches, der dieſes Wort demjenigen, was beym Be-

wufstſeyn auf das Subjekt und Objekt bezogen wird, beſtimmt hat. Auch iſt das doppelte Bezogenwerden der Vorſtellung nicht nur keine Vorſtellung, ſondern wird auch in dem Bewufstſeyn überhaupt, deſſen Form daſſelbe iſt, keineswegs *vorgeſtellt*. Das *Vorſtellen* dieſes Bezogenwerdens iſt nicht das Bezogenwerden ſelbſt; nicht das Bewufstſeyn, ſondern ein Vorſtellen des Bewufstſeyns; und die Vorſtellung dieſes Bezogenwerdens iſt nicht Bewufstſeyn, ſondern Vorſtellung des Bewufstſeyns, welche auf das Bewufstſeyn als Gegenſtand, und auf das Subjekt bezogen, das Bewufstſeyn des Bewufstſeyns abgiebt. Noch weniger endlich kann das Bewufstſeyn Vorſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes zwiſchen dem Subjekte an ſich, und der bloſſen Form, — dem Objekte an ſich und dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung ſeyn, da alle dieſe vier Dinge nicht vorſtellbar ſind.

Es kann alſo unter dem Bewufstſeyn überhaupt keine Vorſtellung, ſondern nur diejenige Veränderung des Gemüthes verſtanden werden, durch welche die bloſſe Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt bezogen wird; eine doppelte Handlung des Subjektes, durch welche die Vorſtellung in Rückſicht ihres Stoffes dem Gegenſtande, und in Rückſicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird; eine Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorſtellung mit dem von ihr verſchiedenen Objekte und Subjekte *verbunden* wird. Dieſes Verbinden (die eigenthümliche Handlungsweiſe der Spontaneität) äuſſert ſich beym Bewufstſeyn auch als ein Trennen; ein Unterſcheiden, in wie ferne die Vorſtellung dadurch, daſs ſie mit dem Objekte verbunden vom Subjekte getrennt, und

dadurch,

Digitized by Google

dadurch, dafs fie mit diefem verbunden, von jenem getrennt wird.

Das, *was* fich bewufst ift, heifst das *Subjekt* des Bewufstfeyns; *weffen* es fich bewufst ift, der *Gegenftand* des Bewufstfeyns. Durch das Beziehen der Vorftellung auf den Gegenftand ift fich das Subjekt *etwas* bewufst, durch das Beziehen auf das Subjekt, ift es *fich* Etwas bewufst. Diefes *Etwas* ift in jedem Bewufstfeyn der *Gegenftand des Bewufstfeyns*, aber auch zugleich in jedem der *Gegenftand* der *bloffen Vorftellung*, die mit ihm und dem Subjekte den Inhalt des Bewufstfeyns ausmacht. Das Subjekt und Objekt find in einem und eben demfelben Bewufstfeyn fo wefentlich verfchieden, dafs keines für das andere fubftituiert werden kann, ohne nicht den Unterfchied zwifchen dem doppelten Beziehen der Vorftellung, und mit demfelben das Bewufstfeyn felbft aufzuheben. Was alfo in einem Bewufstfeyn bloffes Subjekt deffelben ift, kann in fo ferne in eben demfelben Bewufstfeyn nicht ein Objekt des Bewufstfeyns, und folglich auch nicht der Vorftellung feyn; das heifst: das Subjekt des Bewufstfeyns kann als bloffes Subjekt des Bewufstfeyns nicht vorgeftellt werden.

Das Bewufstfeyn der Vorftellung, das Bewufstfeyn des Vorftellenden (das Selbftbewufstfeyn) und das Bewufstfeyn des Vorgeftellten verhalten fich zum Bewufstfeyn überhaupt, wie Arten zur Gattung. Sie find untereinander blofs durch ihre Gegenftände unterfchieden; und was ihnen gemeinfchaftlich zukömmt, heifst das Bewufstfeyn überhaupt. 1) *Das Bewufstfeyn der Vorftellung* hat die Vorftellung felbft zum Gegenftande, die alfo dabey vorgeftellt, d. h. Gegenftand einer andern

von ihr unterſchiedenen bloſſen Vorſtellung werden muſs, deren doppeltes Bezogenwerden das Bewuſstſeyn der Vorſtellung ausmacht. Bey dieſer *Art* des Bewuſstſeyns kömmt alſo Vorſtellung der Vorſtellung vor, die man bisher gemeiniglich auf das Bewuſstſeyn überhaupt ausgedehnt hat. 2) Das *Bewuſstſeyn des Vorſtellenden* als eines ſolchen, das *Selbſtbewuſstſeyn*, hat das Vorſtellende ſelbſt zum Gegenſtande, das alſo dabey vorgeſtellt, das heiſst Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verſchiedenen bloſſen Vorſtellung werden muſs, die durch ihr Bezogenwerden das Selbſtbewuſstſeyn, deſſen Gegenſtand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht. 3) Das *Bewuſstſeyn des Gegenſtandes* hat den von der Vorſtellung unterſchiedenen Gegenſtand zum Objekte, der alſo mit dem ihn von der bloſſen Vorſtellung *unterſcheidenden Merkmale* vorgeſtellt, das heiſst, in dieſer Eigenſchaft Objekt einer beſondern (von derjenigen durch welche er zuerſt im Bewuſstſeyn vorkam verſchiedenen) Vorſtellung werden muſs, deren doppeltes Bezogenwerden dann das Bewuſstſeyn des Gegenſtandes ausmacht. Dieſes Bewuſstſeyn des Gegenſtandes muſs von dem *Bewuſstſeyn überhaupt* ſorgfältig unterſchieden werden. Ungeachtet man ſich in jedem Bewuſstſeyn, und folglich im Bewuſstſeyn überhaupt, nur des Gegenſtandes der bloſſen Vorſtellung bewuſst iſt; ſo iſt doch nicht jeder Gegenſtand jedes Bewuſstſeyns, ein von ſeiner bloſſen Vorſtellung *als unterſchieden vorgeſtellter*, durch eine beſondere Vorſtellung in dieſem Unterſchiede gedachter, Gegenſtand, d. h. nicht jedes Bewuſstſeyn iſt Bewuſstſeyn des Gegenſtandes κατ' εξοχην; obwohl man ſich in jedem Bewuſstſeyn überhaupt eines Gegenſtandes bewuſst

ſeyn

ſeyn muſs, der aber eben ſo gut auch eine Vorſtellung, und das Vorſtellende, als der von beyden unterſchiedene *Gegenſtand* (der Gegenſtand im ſtrengſten Sinne) ſeyn kann.

In allen dieſen drey Arten des Bewuſstſeyns (die in der Folge näher erörtert werden) iſt das was ihnen gemeinſchaftlich iſt, was das Bewuſstſeyn überhaupt ausmacht, und ihnen den Namen des Bewuſstſeyns zuwege bringt *das Bezogenwerden der bloſſen Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt*, welches wir daher für die eigentliche Natur des Bewuſstſeyns überhaupt annehmen müſſen.

Dieſes Bewuſstſeyn überhaupt iſt von der Vorſtellung überhaupt unzertrennlich, und *es giebt alſo keine Vorſtellungen ohne Bewuſstſeyn.* Die bloſſe Vorſtellung, d. h. das der Receptivität gegebene, und durch Spontaneität auf Einheit gebrachte Mannigfaltige führt nur darum und nur in ſo ferne den Namen Vorſtellung, *weil* und in wie ferne durch daſſelbe *etwas vorgeſtellt wird.* Es wird aber durch daſſelbe nur in ſo ferne *etwas* vorgeſtellt, als dieſes Produkt der afficierten Receptivität und der handelnden Spontaneität auf dasjenige, dem ſein *Stoff* entſpricht, d. h. den *Gegenſtand*, und auf dasjenige, dem ſeine Form angehört, d. h. das *Subjekt bezogen* wird. Der Stoff in der bloſſen Vorſtellung tritt ſeine eigenthümliche Funktion als Repräſentant des Gegenſtandes nur dann erſt an, wenn er dem Subjekte das Objekt durch das Bezogenwerden der Vorſtellung auf beyde vergegenwärtiget. Die bloſſe Vorſtellung iſt freylich nicht das Bewuſstſeyn ſelbſt, aber ſie ſtellt *nur im* Bewuſstſeyn etwas vor, und durch ſie

wird *nur im* Bewuſstſeyn vorgeſtellt. Denn *durch ſie* wird nur dann *etwas vorgeſtellt*, wenn ſie mit dieſem *Etwas*, dem Gegenſtande, — *ſie* ſtellt nur dann vor, wenn ſie mit dem vorſtellenden *Subjekte* verbunden wird. Unabhängig von dieſer Verknüpfung (dieſem wirklichen Zuſammenhang mit Objekt und Subjekt) heiſst ſie nur in ſo ferne bloſſe Vorſtellung, in wie ferne ſie etwas vom Subjekt und Objekt verſchiedenes iſt, in welchem gleichwohl die Möglichkeit des doppelten Bezogenwerdens, durch welches eigentlich etwas vorgeſtellt wird, beſtimmt vorhanden iſt; ein Etwas das als bloſſe Vorſtellung, das heiſst, in wie ferne es von Objekt und Subjekt unterſchieden wird, in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt; in wie ferne es aber mehr als bloſſe Vorſtellung iſt, in ſeiner Beziehung aufs Objekt und Subjekt in der Theorie des Erkenntniſsvermögens unterſucht wird.

Ich will hier nicht die Gründe wiederholen, mit welchen *Locke* die bewuſstſeynloſen Vorſtellungen ſo glücklich beſtritten hat, und unter welchen freylich auch manche zu viel beweiſen dürften. Allein ich geſtehe, daſs ich mir mit ihm ſo wenig eine Vorſtellung ohne alles Bewuſstſeyn als einen Hungrigen ohne Empfindung des Hungers denken kann. Ich habe nur dann eine Vorſtellung, wenn mir etwas vorgeſtellt wird, oder eigentlicher, wenn *Ich* mir *etwas* vorſtelle, d. h. wenn *Ich* (das vorſtellende Subjekt) eine Vorſtellung (das Produkt einer Einwirkung auf mich und meiner Gegenwirkung auf etwas (den Gegenſtand) und dieſes Etwas durch jenes Produkt auf mich beziehe. Eine Vorſtellung die *ich nicht* habe, und die *mir nichts* vorſtellt iſt keine Vorſtellung.

Die

Die Gründe, die man bisher für die Möglichkeit und Wirklichkeit bewufstfeynlofer Vorftellungen anführte, find alle aus dem unbeftimmten Begriffe der Vorftellung überhaupt, und dem mit demfelben zufammenhangenden unrichtigen Begriff der vorftellenden *Kraft* hergenommen. „Kraft, fagen z. B. die *Leibnitzianer* kann nie ohne Wirkung feyn, und die Wirkung der vorftellenden Kraft ift Vorftellung; nun ift die Seele öfters ohne Bewufstfeyn; fie mufs alfo Vorftellungen ohne Bewufstfeyn haben." Allein, wie fchon öfter gezeigt worden, wird in dem Begriffe der *Kraft* das Subjekt des Vorftellungsvermögens, mit der Subftanz diefes Subjektes verwechfelt. Die *Thätigkeit* des vorftellenden Subjektes (worin auch immer die Subftanz deffelben beftehen mag) macht nur mit der *Empfänglichkeit* zufammengenommen, das Wefen des Vorftellungsvermögens (nicht der Subftanz welche vorftellt) aus. Die Thätigkeit des Vorftellungsvermögens aber, *die nicht unabhängig von der Empfänglichkeit* handeln kann, äuffert fich nur dann, wenn die Empänglichkeit afficiert wird.

Wenn man, wie bisher fehr oft der Fall war, alles was im Gemüthe vorgeht ohne Unterfchied Vorftellung nennen will, fo giebt es freylich mehr Vorftellungen *ohne* als *mit* Bewufstfeyn. Man hat alles was im Gemüthe vor einer Vorftellung vorhergeht, alles was auf fie folgt, Vorftellung genannt. Als ob die Anftalten zu einem Werke, und die Folgen deffelben das Werk felbft, heiffen könnten? Oder müffen die Anftalten und Wirkungen der Vorftellung darum Vorftellungen heiffen, weil fie felbft wieder zum Theil vorgeftellt werden? Aber ift dann das, was vorgeftellt werden kann,

vorgeſtellt wird (der Gegenſtand einer Vorſtellung) darum eine Vorſtellung? Iſt das Afficiertwerden, das Verbinden des Mannigfaltigen bey der Vorſtellung überhaupt, beym Urtheile, beym Vernunftſchluſſe eine Vorſtellung, weil es auch vorgeſtellt werden kann? O, ſo iſt es nicht das Gemüth, ſondern die Vorſtellung iſt es, die aus Vorſtellungen, Vorſtellungen erzeugt.

Herr *Plattner*, welcher die bewuſstſeynloſen Vorſtellungen ausdrücklich behauptet *), findet hierin nichts ungereimtes: denn er lehrt ſogar nach *Leibnitzen*, „daſs die bewuſstſeynloſen Vorſtellungen auf der einen Seite Wirkungen, auf der andern Urſachen der bewuſsten Vorſtellungen wären.“ §. 36. Meynt er zwar, daſs „bewuſstſeynloſe Vorſtellungen der gemeinſten Erfahrung entgegen ſcheinen.“ Allein §. 49. glaubt er, „daſs die allererſten ſinnlichen Ideen (Vorſtellungen) des neugebohrnen Kindes ohne Bewuſstſeyn wären,“ und §. 59. „das Bewuſstſeyn der Perſon verliere ſich öfters beym tiefen Nachdenken.“ In Rückſicht auf die letztere Erſcheinuug glaube ich ſogar, daſs ſich auch das Bewuſstſeyu der *Exiſtenz* dabey verlieren könne. Aber ich kann aus den oben angegebenen Gründen weder das bewuſstſeynloſe Afficiertwerden des Kindes, noch das bewuſstſeynloſe Anſtrengen des in ſeinen Spekulationen ſich verlierenden Forſchers ein *Vorſtellen* nennen, ohne die Bedeutung eines ſo wichtigen Wortes zu verwirren. Aus den Afficiertwerden des Kindes, und aus der Anſtrengung des Denkers entſteht nur dann wirkliche Vorſtellung, wenn der der Receptivität

*) Philoſophiſche Aphorismen n. A. §. 63. 65.

tät des einen gegebene Stoff *aufgefafst*, und der von dem andern zu einer neuen Vorstellung aufgesuchte Stoff *gefunden*, und die blosse Vorstellung beyder auf ihren Gegenstand bezogen wird.

Endlich mufsten sich die bewufstseynlosen Vorstellungen bey der bisherigen Art zu Philosophieren auch darum so sehr anhäufen, weil man das *Bewufstseyn überhaupt*, das man nie untersucht hatte, mit dem *klaren*, oft auch sogar mit dem *deutlichen* Bewufstseyn verwechselte. Es giebt Vorstellungen ohne klares Bewufstseyn. Ist es nun nicht ausgemacht, wodurch sich das klare Bewufstseyn von dem Bewufstseyn überhaupt unterscheide, so ist nichts natürlicher, als dafs man den Mangel des klaren Bewufstseyns für Mangel des Bewufstseyns überhaupt ansehe. Ein auffallender Beweis, dafs diese Verwechslung wirklich bisher gewöhnlich war, liegt in dem Umstande, dafs man das Bewufstseyn entweder für nichts als eine blosse Vorstellung der Vorstellung hielt, oder doch wenigstens die Vorstellung der Vorstellung für einen *jedem* Bewufstseyn wesentlichen Bestandtheil antah; welches, wie sich bald genug ergeben wird, nur von dem klaren Bewufstseyn gelten kann.

§. XXXIX.

Das Bewufstseyn überhaupt ist *klar*, in wie ferne dasselbe Bewufstseyn der Vorstellung ist.

Die *drey* Arten des Bewufstseyns überhaupt sind Bewufstseyn der Vorstellung, des Subjektes, und des Objektes. Wir wollen also die Klarheit des

des Bewuſstſeyns überhaupt, in der Klarheit dieſer drey Arten aufſuchen. Das *Bewuſstſeyn der Vorſtellung* iſt klar; in wie ferne ſich das Gemüth bey demſelben keines andern Gegenſtandes als ſeiner eigenen Vorſtellung bewuſst iſt. Das Bewuſstſeyn des Subjektes (*das Selbſtbewuſstſeyn*) iſt klar, in wie ferne ſich das Gemüth auſſer ſeiner Selbſt auch noch der Vorſtellung bewuſst iſt, durch welche es ſich ſelbſt vorſtellt. Das Bewuſstſeyn *des Objektes* iſt klar, in wie ferne ſich das Gemüth auſſer dem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes auch noch der bloſſen Vorſtellung deſſelben bewuſst iſt. In allen dieſen Fällen beſteht die Klarheit des Bewuſstſeyns überhaupt, lediglich im *Bewuſstſeyn der Vorſtellung*. Da nun jedes Bewuſstſeyn im Beziehen der bloſſen Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt beſteht, ſo muſs beym klaren Bewuſstſeyn überhaupt, deſſen Objekt immer eine Vorſtellung iſt, dieſe Vorſtellung ſelbſt durch eine andere von ihr (als dem Gegenſtande) unterſchiedene Vorſtellung vorgeſtellt werden. Beym klaren Bewuſstſeyn kommt alſo nothwendig Vorſtellung der Vorſtellung vor. Dieſs iſt der Grund warum bey der Art von Bewuſstſeyn, die *klares Bewuſstſeyn des Gegenſtandes* heiſst, die Unterſcheidung zwiſchen bloſſer Vorſtellung und Objekt nicht bloſs vom Gemüthe vorgenommen (denn dieſs geſchieht bey jedem Bewuſstſeyn überhaupt), ſondern die bloſſe vom Gegenſtande *unterſchiedene* Vorſtellung auch *vorgeſtellt* wird, und man alſo bey dieſem Bewuſstſeyn nicht nur die Vorſtellung vom Gegenſtand unterſcheidet, ſondern auch beyde in beſondern Vorſtellungen *unterſchieden* vorſtellt.

In wie ferne eine Vorſtellung Objekt des Bewuſstſeyns, und folglich ſelbſt vorgeſtellt wird, d.

h.

h. einer von ihr verſchiedenen Vorſtellung als bloſſer Gegenſtand entſprechen muſs, in ſo ferne fällt ihr *Bezogenwerden* aufs Objekt, durch welches ſie dem Gemüthe etwas von ihr verſchiedenes, ihren Gegenſtand, vorhielt, ganz weg; und es bleibt von ihr nichts übrig als das Afficiertſeyn der Receptivität, und das Produkt der Spontaneität, d. h. dasjenige, was an ihr bloſſe *Veränderung des Gemüthes* iſt. Sie ſtellt nichts mehr dem Gemüthe vor, ſondern wird nun ſelbſt vorgeſtellt. Sie wird nicht mehr auf ihren Gegenſtand bezogen, hört *in ſo ferne* auf wirkliche Vorſtellung zu ſeyn, und iſt bloſs diejenige Veränderung im Gemüthe, die den Namen der bloſſen Vorſtellung, nur in Rückſicht auf die durch ſie mögliche Vergegenwärtigung des Gegenſtandes führt. Das Bewuſstſeyn der bloſſen Vorſtellung iſt alſo im ſtrengſten Sinne Bewuſstſeyn der bey einer Vorſtellung vorgehenden Veränderung des Gemüthes.

§. XL.

Das Bewuſstſeyn überhaupt iſt *deutlich* in wie ferne es Bewuſstſeyn des vorſtellenden Subjektes, als des vorſtellenden, d. h. *Selbſtbewuſstſeyn*, iſt.

Das Bewuſstſeyn *der Vorſtellung* iſt deutlich, in wie ferne das Gemüth ſich neben der Vorſtellung auch noch ſeiner Selbſt als des Vorſtellenden, — das Bewuſstſeyn des *Gegenſtandes*, in wie ferne das Gemüth neben dem Gegenſtand auch noch ſeiner ſelbſt, — und das *Selbſtbewuſstſeyn* iſt deutlich in wie ferne das Gemüth dabey ſich keines andern Gegenſtandes auſſer ſeiner ſelbſt bewuſst iſt.

In

In allen dieſen Fällen, unter welchen alle möglichen Arten des Bewuſstſeyns begriffen ſind, beſteht die Deutlichkeit des Bewuſstſeyns überhaupt im *Selbſtbewuſstſeyn.*

Beym Selbſtbewuſstſeyn wird das vorſtellende Subjekt als das *Vorſtellende* vorgeſtellt; das heiſst, das Vorſtellende wird *Objekt* einer Vorſtellung, die in Rückſicht ihres Stoffes auf daſſelbe als *Objekt*, in Rückſicht ihrer Form aber auf ebendaſſelbe als *Subjekt* bezogen wird. Das Objekt dieſes Bewuſstſeyns iſt alſo zwar das vorſtellende Subjekt, aber nur in der Eigenſchaft des *Vorſtellenden.* Das bloſſe, von dem Prädikat des vorſtellenden unterſchiedene, Subjekt, iſt in dieſem Bewuſstſeyn auch *nur Subjekt* deſſelben, und es wird folglich zwar *ihm* vorgeſtellt, aber daſſelbe *an ſich* kann nicht vorgeſtellt, es kann nicht ſich ſelbſt *Objekt* werden. Alles was *von ihm* und wodurch es ſich ſelbſt *Objekt* werden kann, iſt bloſs *ſein Vorſtellen*, um deſſenwillen es das Vorſtellende heiſst.

Das vorſtellende Subjekt kann alſo nur in ſo ferne Objekt einer ſeiner Vorſtellungen werden, als es ſich als *vorſtellend* vorſtellen kann. Dieſs iſt ihm aber nur in ſo ferne möglich, als es ſich das bloſſe *Vorſtellen* ſelbſt wieder vorzuſtellen vermag, d. h. als es ſich die Merkmale wodurch ſich das bloſſe Vorſtellen, von allem was nicht Vorſtellen iſt, auszeichnet, als es ſich dasjenige was dem bloſſen Vorſtellen eigenthümlich iſt, die Prädikate des bloſſen Vorſtellungsvermögens, die Formen der Receptivität und der Spontaneität, *vorſtellen* kann. Die Möglichkeit des Selbſtbewuſstſeyns hängt alſo in ſo ferne von der Möglichkeit der Vorſtellungen jener

Digitized by Google

jener beyden Formen ab, deren Stoff *a priori* im Gemüthe beſtimmt iſt.

Allein das Selbſtbewuſstſeyn enthält nicht bloſs die Vorſtellung des *Vorſtellenden*, ſondern des Vorſtellenden, *welches* in demſelben vorſtellt, d. h. beym Selbſtbewuſstſeyn wird das Objekt des Bewuſstſeyns als Identiſch mit dem Subjekte vorgeſtellt. Wie iſt dieſe *Identität* bey dem Unterſchiede zwiſchen Objekt und Subjekt, der dem Bewuſstſeyn weſentlich iſt, in einem und ebendemſelben Bewuſstſeyn möglich? Ich denke auf folgende Weiſe. Der *Stoff* der bloſſen Vorſtellung, deren Objekt das Vorſtellende iſt, kann und muſs in zweyerley Rückſichten angeſehen werden, *erſtens* in wie ferne er (ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach) in ſeinen Gegenſtänden, den Formen der Receptivität und Spontaneität, *a priori* im *Vorſtellungsvermögen* beſtimmt iſt; und *zweytens* in wie ferne er *in* der Vorſtellung, deren Inhalt er ausmacht, durch das *Afficiertwerden* der Receptivität, welches zu jeder Vorſtellung gehört, beſtimmt werden muſs. Dieſes Afficiertwerden kann bey einer Vorſtellung, die nur die *a priori* im Gemüth vorhandnen Formen vorſtellt, durch *nichts auſſer* dem Vorſtellungsvermögen, ſondern muſs durch die Thätigkeit des Vorſtellungsvermögens ſelbſt geſchehen. In wie ferne nun der Stoff zur Vorſtellung des Vorſtellenden in den Formen der Receptivität und Spontaneität *a priori* im Gemüthe beſtimmt, und zwar demſelben *gegeben*, und nicht von ihm hervorgebracht iſt; in ſo ferne wird das Gemüth durch dieſes *gegebene* (dem Stoff) ſich ſelbſt *Objekt*. In wie ferne aber dieſer *a priori* im Vermögen beſtimmte Stoff, durch *eine Handlung* der

der Spontaneität als wirklicher Stoff in einer besondern Vorstellung bestimmt (die Wirklichkeit dieses Stoffes *in* der Vorstellung durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht) wird; in so ferne stellt diese Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte, auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor; das Subjekt sage ich, dem der Stoff der Vorstellung, sowohl in wie ferne er *a priori* im *Vorstellungsvermögen*, als auch in wie ferne er *a posteriori* in der *wirklichen Vorstellung* bestimmt ist, *einzig* angehört.

Und hier glaube ich die Grundlinien zur eigentlichen Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des *Ichs* angegeben zu haben. Unter dem *Ich* wird das vorstellende Subjekt, in wie ferne es *Objekt des Bewusstseyns* ist, verstanden. Der Weg vom dunkeln Bewusstseyn eines Gegenstandes, von welchem alles Bewusstseyn ausgeht, zum deutlichen Selbstbewusstseyn geht durch das *klare* Bewusstseyn *der Vorstellung*, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muss, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Gemüth muss sich vorher das *blosse Vorstellen* vorgestellt haben, bevor es sich selbst unter dem Prädikate des *Vorstellenden* denken kann. Das Gemüth unterscheidet sich als das Empfangende des Stoffes und das Hervorbringende der Form von der Vorstellung, d. h. von dem, woran sich dieses Empfangen und Hervorbringen äussert, und aus welchem es die Prädikate entlehnt, unter welchem allein es sich selbst *Objekt* werden kann, Prädikate die ihm nur in seinem blossen Vorstellungsvermögen gegeben seyn, und nur

nur *a priori* vorgestellt werden können. Folgender Paragraph bedarf also wohl keines weitern Beweises.

§. XLI.

Die Vorstellung des Ichs und das Selbstbewußtseyn ist nur durch die Vorstellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und Spontaneität möglich.

Ich sollte wohl kaum den Einwurf von irgend einem meiner Leser vermuthen: „das Selbstbewußtseyn müsse dieser Behauptung zufolge *vor* meiner Theorie, die diese Vorstellungen zuerst bestimmt aufgestellt hat, unmöglich gewesen seyn.“ Allein von manchem unsrer berühmtesten Philosophen sind gegen manche weit weniger auffallende Behauptungen des Verf. der *Kritik der Vernunft* noch weit weniger zu erwartende Einwürfe vorgebracht worden. Ich frage also den Leser, der mir wirklich diese Bedenklichkeit entgegensetzen sollte: Ob er die Vorstellung von was immer für einem Individuum ohne das in ihr enthaltene und durch sie nebst andern vorgestellte Merkmal der *Substanz* für möglich halte? Gleichwohl streiten die Philosophen bis auf den heutigen Tag über den bestimmten Begriff dieses Merkmals, das der gemeine Mann und jeder Philosoph bey den wenigsten ihrer wirklichen Vorstellungen entbehren können. So haben die Lichtstrahlen immer den Grund der Farben enthalten, auch bevor sie *Newton* in seiner Theorie des Lichtes in dieser Eigenschaft aufgestellt hat. Oder begreift irgend einer meiner Leser, wie das Subjekt des Gemüthes sich als das *Vorstellende* vorstellen könne, ohne von

demjenigen was zur bloſſen Vorſtellung als Vorſtellung gehört, was dem Subjekte bey jeder Vorſtellung allein eigenthümlich iſt, und daſſelbe von dem auſſer ihm befindlichen unterſcheidet, Vorſtellungen zu beſitzen?

Da das Subjekt ſich nicht als bloſſes Subjekt, ſondern nur als Objekt vorſtellen kann, und es hierzu kein anderes Prädikat als das des *Vorſtellenden* hat, ſo begreift es ſich leicht, daſs das Subjekt, in wie ferne es auſſer dem logiſchen Subſtratum des Prädikates *vorſtellend* noch etwas anders ſeyn ſoll (als Subſtanz) ſich ſelbſt ewig unbegreiflich bleiben müſſe. Das *Ich* iſt ſich, in wie ferne darunter mehr als das bloſſe Vorſtellende gedacht werden ſoll, in den Eigenſchaften, die ihm als Subſtanz zukommen, ein natürliches Geheimniſs. Aber deſto begreiflicher iſt es ſich, in ſeinem *groſſen Prädikate* dem *Vorſtellungsvermögen*, das den Schlüſſel zur ganzen Erkenntniſs ſeiner ſelbſt, und alles auſſer ihm Erkennbaren enthält; aber freylich bisher ſo viel als ganz verkannt war.

In wie ferne ſich in der *Theorie der Vernunft* zeigen wird, daſs jede reine Vorſtellung *a priori* als ſolche nur durch Vernunft möglich iſt, in ſo ferne wird ſichs dann deutlich begreifen laſſen, daſs, und warum die Vorſtellung des *Ichs* von der das Bewuſstſeyn der *Perſönlichkeit* abhängt, ein ausſchlieſsender Vorzug der vernünftigen Weſen iſt.

Man hat bisher das hier erörterte *deutliche* Bewuſstſeyn, ſo wie das *klare* mit dem *Bewuſstſeyn überhaupt* verwechſelt, und wo man das erſtere nicht antraf, auch das letztere nicht anerkennen wollen. Man läugnete die Unterſcheidung der Vorſtellung vom

vom Objekte und Subjekte, ſo oft Objekt und Subjekt nicht in beſondern Vorſtellungen *vorgeſtellt* wurden; und damit auch für alle dieſe Fälle das Bewuſstſeyn. Als ob jene Unterſcheidung nicht wirklich im Gemüthe vor ſich gehen könnte, ohne immer *vorgeſtellt* zu werden? als ob ſie nicht ſogar jeder ihrer Vorſtellungen vorhergehen müſste? als ob jedes Bewuſstſeyn klar, jedes deutlich ſeyn müſste, um den Namen Bewuſstſeyn zu verdienen? Gleichwohl wuſste man ſo gut, und wiederholte ſichs ſo oft, daſs im Gemüthe ſo manches vorgienge, wovon man keine Vorſtellung hätte. Allein die beſtellten Lehrer der Philoſophie, waren einmal gewohnt die Seele für eine *Subſtanz* anzuſehen, in der jede Veränderung eine Vorſtellung heiſſen müſste. Und man fand in dieſem vielbedeutenden Miſsbrauch dieſes Wortes um ſo weniger etwas ungereimtes, je weniger man ſich um den Begriff der bloſſen Vorſtellung bekümmerte. Fragte man ſich: was iſt Vorſtellung? ſo hieſs es — Eine Veränderung im Gemüthe. Was iſt das Gemüth? — Die vorſtellende Subſtanz. — Was iſt die vorſtellende Subſtanz? — Ein einfaches vorſtellendes Weſen? Und kam man endlich wieder auf die Vorſtellung zurück; ſo wurde die *erſte* Antwort wieder hervorgeſucht. Ohne die wohlthätige Dazwiſchenkunft der *Materialiſten* und *Skeptiker*, welche von Zeit zu Zeit darauf aufmerkſam machten, daſs zu einer Vorſtellung, wohl noch etwas von der unbekannten *vorſtellenden Kraft* verſchiedenes, gehören dürfte, würden die *Schulphiloſophen* wohl nie aus dem unphiloſophiſchen Cirkel, in welchem ſich ihre Kenntniſs des Vorſtellungsvermögens ſo bequem herumdrehte, herausgekommen ſeyn. Allein da man ſich mit den

Materialiſten und Skeptikern, weit entfernt von ihnen etwas lernen zu wollen, nur in ſo ferne abgab, als man ſie *widerlegen* zu müſſen glaubte; ſo blieb es im Ganzen genommen immer beym Alten; und man vertheidigte ſeine vorſtellende *Subſtanz* in dem Beſitze ihrer nicht vorſtellbaren Subſtanzialität, und ihrer bewuſstſeynloſen Vorſtellungen bis auf den heutigen Tag; in dem Beſitze von Vorſtellungen die nichts vorſtellen; oder welche zwar vorſtellen, aber nicht dem Gemüthe; vorſtellen, aber keinen Gegenſtand!!

§. XLI.

Das Bewuſstſeyn des Gegenſtandes heiſst *Erkenntniſs überhaupt*, in wie ferne bey demſelben die Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand bezogen wird.

Alles Erkennen iſt ein Vorſtellen, aber nicht alles Vorſtellen iſt Erkennen; ſondern nur dasjenige, bey welchem die Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand *bezogen* wird. Ich ſage *bezogen wird*; nicht: ſich *bezieht*. Iede Vorſtellung bezieht ſich ihrem Inhalt nach auf einen durch dieſen Inhalt beſtimmten Gegenſtand; aber ſie wird nicht immer auf denſelben, *in wie ferne er beſtimmt* iſt, bezogen. Dieſs kann nur beym Bewuſstſeyn des Gegenſtandes geſchehen; und in ſo ferne iſt Erkenntniſs ohne Bewuſstſeyn unmöglich.

Der bereits oben angedeutete Unterſchied zwiſchen dem Bewuſstſeyn überhaupt (als Gattung) und dem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes, (einer Art des Bewuſstſeyns) muſs hier genau erwogen werden.

Digitized by Google

werden. Auch beym Bewufstſeyn überhaupt wird der Gegenſtand von der bloſſen Vorſtellung unterſchieden. Aber die Handlung *dieſes* Unterſcheidens, die eigentlich in dem Verbinden der Vorſtellung mit dem *Subjekte* beſteht, iſt keine Vorſtellung. Aber beym Bewufstſeyn des Gegenſtandes wird der Gegenſtand nicht nur von der bloſſen Vorſtellung unterſchieden, ſondern auch *als* unterſchieden *vorgeſtellt*. Beym Bewufstſeyn überhaupt wird die Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen, der noch nicht vorgeſtellt iſt, aber eben dadurch vorgeſtellt wird; beym Bewufstſeyn des Gegenſtandes wird die Vorſtellung auf den Gegenſtand als Gegenſtand bezogen, der eben darum ſchon vorher vorgeſtellt, das heifst Gegenſtand ſeyn mufste, bevor er in dieſer Eigenſchaft vorgeſtellt werden konnte. Ich nenne den von der bloſſen Vorſtellung unterſchiedenen, und in der Eigenſchaft als Gegenſtand vorgeſtellten (gedachten) Gegenſtand, den *im Bewufstſeyn beſtimmten* Gegenſtand; und das Bezogenwerden der Vorſtellung auf den im Bewufstſeyn beſtimmten Gegenſtand *Erkenntnifs* *) überhaupt.

Der Ausdruck *beſtimmter Gegenſtand* führte bisher eine leidige Vieldeutigkeit mit ſich, die nur durch den beſtimmten Begriff der bloſſen Vorſtel-

*) Das Bewufstſeyn des Gegenſtandes heifst alſo auch nur in Rückſicht auf das Bezogenwerden der Vorſtellung auf den *Gegenſtand* Erkenntnifs. In Rückſicht des Bezogenwerdens auf das Subjekt heifst das Erkenntnifs Bewufstſeyn. Das klare oder deutliche Bewufstſeyn des Gegenſtandes iſt daher von der Klarheit und Deutlichkeit des Erkenntniſs wohl zu unterſcheiden.

Digitized by Google

lung gehoben werden konnte. *Bestimmter Gegenstand* kann erstens das *Ding an sich* heissen, in wie ferne es ausser aller Vorstellung, und folglich weder durch das Afficiertwerden in der Vorstellung, noch durch eine Handlung des Gemüthes im Bewufstseyn; sondern ganz unabhängig vom Vorstellungsvermögen an sich selbst durch seine Eigenschaften und Beschaffenheiten zu dem gemacht wird, was es ist. Da die Vorstellung des Dinges an sich unmöglich ist, so ist auch alle Vorstellung des bestimmten Dinges an sich unmöglich; ungeachtet sie bisher für die eigentliche Erkenntnifs galt. *Bestimmter Gegenstand* kann zweytens, der im Bewufstseyn bestimmte Gegenstand heissen; und in dieser Bedeutung habe ich diesen Ausdruck in der von mir aufgestellten Erklärung der Erkenntnifs genommen. Ich unterscheide diese Bedeutung, welche ich die *engere* nenne von einer weiteren, in welcher dieser Ausdruck, *drittens*, *den* durch das Afficiertseyn in der blossen Vorstellung bestimmten Gegenstand bezeichnet.

Das Wort *Gegenstand* ist wie alle Worte, welche allgemeine Begriffe bezeichnen, ursprünglich ein metaphorischer Ausdruck, und ist von der Analogie zwischen Vorstellen und Sehen abgeleitet. Er bedeutet eigentlich dasjenige, was dem Auge beym Sehen *gegen* (über) *steht*; was demselben vorgehalten werden, sich demselben vorwerfen mufs, wenn es etwas sehen soll, den *Vorwurf*, das *Objectum*. In dem richtig bestimmten Begriffe der Vorstellung mufs dieses Wort aufhören Metapher zu seyn, und folglich von seinen ursprünglichen Nebenbegriffen geläutert werden. Es bezeichnet dann dasjenige von der blossen Vorstellung verschiedene, dem der

Stoff

Digitized by Google

Stoff in der Vorstellung entspricht, und worauf die Vorstellung in Rücksicht auf ihren Stoff bezogen wird. Da nun der Stoff einer jeden Vorstellung nur durch das Afficiertwerden in der Vorstellung vorkommen kann; so kann auch nichts vorgestellt (d. h. Gegenstand einer Vorstellung) werden, dem nicht ein durchs Afficiertwerden gegebener Stoff entspricht; und jeder Gegenstand mufs in so ferne in der ihm entsprechenden Vorstellung durchs *Afficiertwerden bestimmt* seyn. Diese Bestimmung des Gegenstandes hängt also *erstens* von demjenigen ab, wodurch die Receptivität afficiert wird, von der Handlung des Afficierenden; und zwar in Rücksicht des *objektiven* Stoffes von den *Dingen auffer uns*, in Rücksicht des *subjektiven* aber von der Handlung der Spontaneität, in wie ferne durch Sie auf die Receptivität gewirkt wird; *zweytens* von der *Beschaffenheit* des Stoffes in der Vorstellung, oder der Art und Weise *wie* die Receptivität afficiert wird, die beym objektiven Stoffe durch die Beschaffenheit der Dinge auffer uns, beym subjektiven aber durch die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens, nämlich die Formen der Receptivität und Spontaneität bestimmt ist. In wie ferne nun der Stoff jeder Vorstellung auf eine dieser beyden Arten oder auf beyde zugleich bestimmt seyn, jede Vorstellung aber einen Stoff haben mufs, in so ferne kann jede Vorstellung in weiterer Bedeutung Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes heifsen.

Allein die Vorstellung, in welcher der Gegenstand *nur* durch den ihm entsprechenden Stoff bestimmt ist, wird dann erst Vorstellung des bestimmten Gegenstandes in *engerer* Bedeutung; wenn sie

auf den als *beſtimmt vorgeſtellten* Gegenſtand bezogen wird; und dieſer, in wie ferne er Gegenſtand, d. h. das von der bloſſen Vorſtellung unterſchiedene *Vorgeſtellte* iſt, Gegenſtand des Bewuſstſeyns wird. Nur in dieſem Sinne heiſst er der im Bewuſstſeyn beſtimmte Gegenſtand, der Gegenſtand, deſſen man ſich als des *vorgeſtellten* bewuſst wird. Bey dieſem Bewuſstſeyn muſs eine beſondere Vorſtellung vorhanden ſeyn, durch die er als vorgeſtellt vorgeſtellt wird; d. h. die ſich auf ihn nicht unmittelbar, ſondern in wie ferne er bereits (durch eine andere Vorſtellung) vorgeſtellt iſt, bezieht.

Dieſe Vorſtellung des Gegenſtandes, in welcher derſelbe als das vorgeſtellte vorgeſtellt (*gedacht*) wird, ſetzt eine andere Vorſtellung voraus, in welcher er *zuerſt* vorgeſtellt wird, und die ſich auf ihn *unmittelbar* und nicht in wie ferne er bereits (in einer andern Vorſtellung) vorgeſtellt iſt, bezieht (durch welche er *angeſchaut* wird). Eine Vorſtellung, die zwar auch auf den von der bloſſen Vorſtellung unterſchiedenen, aber nicht als unterſchieden vorgeſtellten, Gegenſtand bezogen wird. Denn die bloſſe Vorſtellung, von welcher der vorgeſtellte Gegenſtand unterſchieden werden ſoll, muſs vorher im Gemüthe vorhanden ſeyn, wenn die Vorſtellung des Vorgeſtellten möglich ſeyn ſoll. Sie muſs als die bloſſe Vorſtellung des Gegenſtandes der Vorſtellung des von ihr unterſchiedenen, des beſtimmten, Gegenſtandes zum Grunde liegen. In ihr muſs der Gegenſtand *lediglich* durch den *gegebenen Stoff* beſtimmt ſeyn, ohne welchen keine Vorſtellung entſtehen, und keine ſich auf einen Gegenſtand beziehen kann. Sie muſs ſich *unmittelbar* auf den Gegenſtand beziehen

ziehen und unmittelbar auf ihn bezogen werden, weil sie sich durch keine andere Vorstellung, sondern nur durch den gegebenen Stoff auf *ihn* bezieht, der nur durch sie erst das *Vorgestellte* werden konnte; und weil folglich der Gegenstand durch sie zwar im Bewufstseyn vorgestellt, aber nicht in wie ferne er von ihr unterschieden ist, sondern unmittelbar durch sie, vorgestellt wird. Sie mufs daher auch durch die *Art und Weise wie die Receptivität afficiert worden ist, unmittelbar entstanden* seyn, so dafs die Spontaneität an ihr keinen andern Antheil hatte, als dafs durch sie an dem *gegebenen* die Form der Vorstellung hervorgebracht wurde. Denn da in dieser Vorstellung der Gegenstand lediglich durch den Stoff bestimmt seyn mufs; so kann die Vorstellung selbst nur durch dasjenige entstehen, wodurch der Stoff in der Vorstellung bestimmt ist, das heifst durch die Art wie die Receptivität afficiert ist. Denn ein Stoff kann sich von dem andern in der Vorstellung nur dadurch unterscheiden, dafs die Receptivität bey dem einen so, bey dem andern anders afficiert ist; das heifst durch die verschiedene Beschaffenheit des Afficiertseyns.

§. XLIII.

Zur Erkenntnifs überhaupt gehört *Erstens* eine besondere Art von Vorstellung, die durch die Art wie die Receptivität afficiert ist, entsteht, sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, und *Anschauung* in engerer Bedeutung heifst.

Die *Anschauung* in engerer Bedeutung verhält sich also zur Vorstellung überhaupt, wie eine Art

zu ihrer Gattung; jede Anſchauung iſt Vorſtellung, aber nicht jede Vorſtellung iſt Anſchauung. Im Begriffe der bloſſen Vorſtellung überhaupt iſt zwar beſtimmt, daſs zu jeder Vorſtellung in Rückſicht auf ihren Stoff ein Afficiertwerden gehöre, aber nicht daſs jede Vorſtellung unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens *entſtehe*, wie im Begriffe der *Anſchauung*. Im Begriffe der Vorſtellung überhaupt iſt zwar beſtimmt, daſs jede Vorſtellung ſich auf den Gegenſtand, aber nicht daſs ſie ſich unmittelbar, wie die Anſchauung auf denſelben beziehen müſſe. Und ſo viel einſtweilen von der einer jeden Erkenntniſs weſentlichen Art von Vorſtellung, die Anſchauung heiſst.

Bey der Anſchauung wird der Gegenſtand nicht von der Vorſtellung unterſchieden vorgeſtellt (nicht gedacht), daher auch jedes Bewuſstſeyn überhaupt in wie ferne bey demſelben keine andere Vorſtellung als eine Anſchauung vorkömmt mit Recht *dunkel* heiſſen kann. Denn beym bloſſen *Anſchauen* wird nichts vorgeſtellt, als der Gegenſtand, und zwar nur durch die unmittelbar auf ihn bezogene, und alſo nicht ſelbſt wieder vorgeſtellte Vorſtellung; in welchem Falle kein klares Bewuſstſeyn (§. XXXIX.) ſtatt finden kann. Man iſt ſich bey der bloſſen Anſchauung weder der Vorſtellung noch des Gegenſtands *beſonders* bewuſst. Es wird durch ſie der Gegenſtand vorgeſtellt, in wie ferne er im Stoffe der Vorſtellung beſtimmt, aber nicht der Gegenſtand in wie ferne er als das Vorgeſtellte im Bewuſstſeyn beſtimmt (gedacht) wird. Man iſt ſich auch bey der Anſchauung des Gegenſtandes bewuſst, aber nicht in wie ferne er der von der Vorſtellung unterſchiedene Gegenſtand iſt. Zu dieſem letztern

letztern Bewufstseyn gehört also auffer der Anschauung noch eine von der Anschauung verschiedene Vorstellung.

Diese Vorstellung mufs den von der blossen Anschauung unterschiedenen Gegenstand, und zwar in wie ferne er bereits *vorgestellt* ist, zum Gegenstand haben. Sie kann also nicht unmittelbar durchs Afficiertseyn, sie kann nicht aus den gegebenen Stoff, sondern sie mufs aus der *Anschauung entstanden* seyn. Ihr unmittelbarer Stoff ist nicht das Gegebene selbst, sondern das Gegebene, das die Form der Vorstellung erhalten hat. Sie kann also nur dadurch entstehen, dafs die *Spontaneität* das durch die Anschauung vorhandene, und folglich vorgestellte Mannigfaltige *abermal* verbindet, und dadurch eine neue Vorstellung erzeugt, die ihrem Stoffe nach ein vorgestelltes Mannigfaltige enthält, welches durch ihre Form *Einheit des Vorgestellten, objektive Einheit* erhalten hat; eine Vorstellung, die, weil sie das vorgestellte Mannigfaltige (die Merkmale des Gegenstandes) in einer von der Verbindung des blossen Stoffes, (der Einheit der Vorstellung) verschiedenen Einheit des Vorgestellten, (Einheit des Gegenstandes) zusammenfafst, *Begriff* in engerer Bedeutung heifst. Der Begriff bezieht sich nun nicht wie die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand, sondern nur vermittelst des nicht nur durchs Afficiertseyn gegebenen, sondern bereits zur Vorstellung gewordenen Stoffes, vermittelst der durch die Anschauung vorgestellten Merkmale des Gegenstandes, und also durch eine von ihm selbst verschiedene Vorstellung, *die Anschauung*. Und so ergiebt es sich, wie der Begriff Vorstellung des

bestimm-

beſtimmten Gegenſtandes in engerer Bedeutung iſt. Er iſt eine Vorſtellung, welche das Mannigfaltige, wodurch der Gegenſtand durch das Afficiertwerden in einer andern Vorſtellung beſtimmt war, und welches in dieſer Vorſtellung die Form der Vorſtellung angenommen hat, das *vorgeſtellte Mannigfaltige*, in einer beſondern von der Einheit der bloſſen Vorſtellung, welche der Anſchauung zukommt, unterſchiedenen Einheit begreift, und dem Bewuſstſeyn vorhält.

§. XLIV.

Zur Erkenntniſs überhaupt gehört *zweytens* eine beſondere Art von Vorſtellung, die vermittelſt einer Handlung der Spontaneität entſteht, ſich nur mittelbar, durch eine andere Vorſtellung, auf den Gegenſtand bezieht, und *Begriff* in engerer Bedeutung heiſst.

Auch der Begriff iſt nur eine Art von der Vorſtellung als Gattung. Jeder Begriff iſt eine Vorſtellung, aber nicht jede Vorſtellung iſt ein Begriff.

Der *Begriff* und die *Anſchauung*, deren Natur in der Folge noch näher beleuchtet werden ſoll, müſſen in *einem* Bewuſstſeyn vorkommen, wenn Erkenntniſs entſtehen ſoll. Sie machen die Erkenntniſs, das Bewuſstſeyn des beſtimmten Gegenſtandes, aus, und ſind folglich die *innern Bedingungen* jeder Erkenntniſs überhaupt. Soll ein Bewuſstſeyn des beſtimmten Gegenſtandes vorhanden ſeyn, ſo muſs der Gegenſtand, *erſtens* in der bloſſen Vorſtellung, und *zweytens* im Bewuſstſeyn beſtimmt ſeyn. *In der bloſſen Vorſtellung*, vermöge des

Digitized by Google

des durchs Afficiertseyn gegebenen Stoffes, der, in wie ferne er durch die Spontaneität die bloſſe Form der Vorſtellung erhalten hat, eine Vorſtellung geworden iſt, die ſich nicht auf eine andere Vorſtellung, ſondern unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, und *Anſchauung* heiſst. *Ohne* dieſe Vorſtellung würde nichts im Bewuſstſeyn vorhanden ſeyn, das ſich auf etwas das *nicht Vorſtellung* iſt, auf den Gegenſtand bezieht. Aber auch *durch* dieſe Vorſtellung allein würde der Gegenſtand zwar vorgeſtellt, (angeſchaut) aber nicht als beſtimmt vorgeſtellt (gedacht) werden. Es muſs alſo zu dieſer Vorſtellung noch eine zweyte andere Art hinzukommen, in welcher der Gegenſtand in ſeinem Unterſchiede von der einen, und als beſtimmt, als das Vorgeſtellte, vorgeſtellt wird ein *Begriff*. Der Stoff dieſer Vorſtellung iſt nicht der rohe Stoff, der Stoff der Anſchauung, ſondern der durch die Spontaneität bereits zur Vorſtellung erhobene Stoff, oder die Vorſtellung ſelbſt, welche in Rückſicht des durch ſie auf den Gegenſtand bezogenen, des Vorgeſtellten, Mannigfaltigen, der Merkmale des Gegenſtandes, durch ein Verbinden dieſer Merkmale zu einer neuen Vorſtellung erhoben wird, die das vorgeſtellte Mannigfaltige begreift, und ſich vermittelſt deſſelben auf den durch dieſe Merkmale beſtimmten Gegenſtand bezieht.

§. XLV.

Das *Erkenntnifsvermögen überhaupt* beſteht aus dem Vermögen der *Anſchauungen* und der *Begriffe*.

Wir haben alſo hier den beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem *Vorſtellungsvermögen überhaupt*,

haupt, und dem Vorſtellungsvermögen in wie ferne daſſelbe *Erkenntniſsvermögen* iſt, gefunden; und gleichwie wir das Vorſtellungsvermögen in ſeinen beyden weſentlichen Beſtandtheilen durch die in ſeiner Natur beſtimmten *Formen der Receptivität* und *der Spontaneität* kennen gelernt haben: ſo werden wir gegenwärtig das Erkenntniſsvermögen durch die in ſeiner Natur beſtimmte *Form* ſeiner Beſtandtheile kennen lernen, nachdem wir dieſe Form aus den Wirkungen der beym Erkennen beſchäftigten Vermögen, den *Anſchauungen* und den *Begriffen*, werden entwickelt haben.

Nichts kann den Leſern, die mich bisher verſtanden haben, begreiflicher ſeyn, als *daſs*, und *warum* das Erkenntniſsvermögen bisher ſo gut als ganz verkannt werden muſste. Man hat bisher freylich allgemein eingeſehen, daſs der Verſtand (das Vermögen der Begriffe in engerer Bedeutung) zur Erkenntniſs nothwendig ſey. Allein da man den Begriff der Vorſtellung völlig unbeſtimmt gelaſſen hat, und folglich auch den Begriff des *Begriffes überhaupt* wohl unbeſtimmt laſſen *muſste*; ſo war es auch unmöglich beſtimmt anzugeben, worin denn eigentlich das Geſchäft des Verſtandes beym Erkennen beſtünde. Man verwechſelte daher den *Verſtand* mit dem *Erkenntniſsvermögen*, und ſchrieb das Erkennen ohne Unterſchied dem Verſtande zu; worin man um ſo weniger etwas ungereimtes finden konnte, da man den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Anſchauung und Begriff ganz verkannte, und dem Verſtande Anſchauungen ſowohl, als Begriffe zuſchrieb. Die Täuſchung war um ſo unvermeidlicher, da bey jeder Erkenntniſs zwey verſchiedene Vorſtellungen vor-

vorkommen, die in einem Bewufstseyn verbunden werden, welches Verbinden zweyer Vorstellungen eine Handlung des Verstandes ist, und Urtheilen in weiterer Bedeutung heifst. Wir werden in der unmittelbar folgenden Untersuchung an dem *Vermögen der Anschauungen* ein besonderes vom Verstande wesentlich verschiedenes, aber mit ihm zur Erkenntnifs überhaupt gleich unentbehrliches Vorstellungsvermögen kennen lernen, dem der Name *Sinnlichkeit* in der eigentlichsten Bedeutung zukömmt.

Theorie

der

Sinnlichkeit.

§. XLVI.

Der *Grundbegriff der Sinnlichkeit* mufste bisher nothwendig verfehlt werden, in wie ferne man in denselben Merkmale, die nicht dem blossen Vorstellungsvermögen, sondern dem Subjekte desselben (als Substanz) angeblich oder wirklich zukommen, aufgenommen hat.

So verschieden die Fragen sind: Wie mufs die vorstellende Substanz beschaffen seyn, wenn sie *sinnlicher* Vorstellungen fähig seyn soll? und: Wie mufs das Vorstellungsvermögen beschaffen seyn, wenn es sinnlicher Vorstellungen fähig seyn soll? — Woraus *entsteht?* — und worin *besteht* die Sinnlichkeit des Vorstellungsvermögens? — so sehr

wurden

wurden sie bisher vermengt und verwechselt. So wie man z. B. durch die Unterscheidung des *Ichs* von der vorgestellten Organisation veranlasset wurde, das Ich für eine von der Organisation ganz verschiedene, für sich bestehende, Substanz zu halten: eben so glaubte man sich durch die Erfahrung, welche an den *fünf Werkzeugen* der Organisation eben so viele Kanäle gewahr werden lässt, durch welche das vorstellende Subjekt mit dem Stoffe der Vorstellungen von Dingen ausser uns versehen wird, berechtiget, die Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes ohne bestimmten Unterschied von der Organisation abhängen zu lassen. Man war daher auch mit der Antwort auf die Frage: Worin besteht die Sinnlichkeit? bald fertig. „Sie besteht, hiess es, in dem Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden" oder „In der Einschränkung der vorstellenden Kraft, durch die derselben beygesellte Organisation" und jede dieser Antworten nahm den organischen Körper mehr oder weniger unter die Erklärungsgründe der Sinnlichkeit, unter die Merkmale ihres Begriffes auf. Dadurch aber war nun keineswegs die vorgelegte, sondern eine von derselben ganz verschiedene Frage beantwortet; nämlich die Frage: Wie ist die Sinnlichkeit in dem vorstellenden *Subjekte* vorhanden? eine Frage, die, wenn sie überhaupt einer Antwort fähig ist, nur dann erst beantwortet werden kann, wenn die von ihr verschiedene: Was hat man sich denn unter der Sinnlichkeit zu denken? beantwortet ist. Denn wie kann davon, ob Eine, oder zwey Substanzen, ob Ein Geist allein oder ein Geist in Verbindung mit einem Körper das Subjekt der *Sinnlichkeit* ausmachen? die Rede seyn, wenn man noch nicht mit sich selbst, und mit seinen Gegnern darüber

darüber einig ist, was man unter *Sinnlichkeit* zu verstehen habe.

„Jeder Schulknabe," höre ich hier einen unsrer Populärphilosophen mir in die Rede fallen, „weifs, was er sich unter Sinnlichkeit zu denken habe; und Philosophen sollten sich bisher darüber nicht verstanden haben?" — Ja freylich jeder Schulknabe; und vielleicht auch der Popularphilosoph, so lange er nur Schulknaben vor sich hat. Allein man lasse ihn auf dem Kampfplatze gegen die leidigen *Materialisten* auftreten; so wird er auf einmal vergessen haben, dafs er unter *Sinnlichkeit* nichts verstehen wolle, als was die ganze Welt darunter versteht. Es wird sich dem aufmerksamen Beobachter, der freylich kein Popularphilosoph seyn darf, bald genug zeigen, dafs der Spiritualist so wenig als der Materialist einen allen Menschen gemeinschaftlichen Begriff vom sinnlichen Vorstellungsvermögen habe. Denn der eine wird in seinen Begriff von der Sinnlichkeit neben dem Merkmale der Organisation auch noch die unkörperliche Subitanz; der andere aber nur die Organisation allein aufnehmen; und es wird sichtbar genug werden, dafs beyde streitenden Parteyen gerade über dasjenige, worüber sie als etwas ausgemachtes nicht streiten, über den Begriff der *bloßen* Sinnlichkeit, eben so sehr verschieden denken, als über den eigentlichen Streitpunkt selbst, (die Natur der Seele) den sie unvermerkt in ihre gemeinschaftlichen Prämissen aufgenommen haben.

Man ist in der philosophischen Welt über die Bedeutung des Wortes *Sinnlichkeit* nur so lange einig, als man nicht genöthiget ist, sich ausdrücklich über dieselbe zu erklären; so wie über die Bedeutun-

deutungen der Worte: *Kraft*, *Natur*, *Gott*, u. d. m. So lange nun in dem entwickelten Begriffe der Sinnlichkeit ein Merkmal vorkömmt, worüber die philoſophiſche Welt uneinig iſt, ſo lange die vorſtellende Subſtanz, und der organiſche Körper unter die Merkmale dieſes Begriffes gezählt werden, ſo lange iſt zwiſchen den Materialiſten und Spiritualiſten, ich will nicht ſagen auf einen Frieden, ſondern nicht einmal darauf zu rechnen, daſs ſie ſelbſt jemals recht wiſſen, worüber ſie ſtreiten. Sie haben weſentlich verſchiedene Begriffe von der Natur des vorſtellenden Subjektes in, wie ferne daſſelbe Subſtanz iſt, indem es der Materialiſt für eine *zuſammengeſetzte*, der Spiritualiſt aber für eine *einfache* Subſtanz hält. Sobald ſie ſich alſo die Sinnlichkeit als Beſchaffenheit der vorſtellenden Subſtanz, und nicht als bloſſe Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens denken, ſo denken ſie von der Sinnlichkeit weſentlich verſchieden. Und doch müſsten ſie bey dem Worte Sinnlichkeit genau eben daſſelbe denken, wenn ſie ſich über die Frage: Wie muſs das Subjekt der Sinnlichkeit beſchaffen ſeyn, einander verſtehen, das heiſst, wenn ſie auch nur wiſſen ſollten, worüber ſie denn eigentlich ſtreiten.

Es muſs alſo einen Begriff der Sinnlichkeit geben, der eben derſelbe bleibt, man mag das Subjekt der Sinnlichkeit im Körper, oder in einem Geiſte, oder in Geiſt und Körper zugleich aufſuchen; und dieſer iſt der Begriff vom bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögen. Dieſer Begriff wird *verfälſcht*, ſobald man das *Subjekt* der Sinnlichkeit unter ſeine Merkmale aufnimmt: denn er hört dann ſogleich auf Begriff des *bloſſen Vermögens* zu ſeyn.

ſeyn. Alle Feſtſetzung ſeiner eigenthümlichen Merkmale wird in dem Augenblicke unmöglich, wo man ihm ein fremdes Merkmal aufgedrungen hat. Ja, auch ſogar die Frage: welches iſt das Subjekt des Prädikates Sinnlichkeit? hat keinen Sinn mehr, ſobald das geſuchte Subjekt unter die Merkmale des Prädikates aufgenommen wird. Die Frage: Iſt der Geiſt allein, oder Geiſt und Körper zugleich, oder der Körper allein das Subjekt der Sinnlichkeit? wird baarer Unſinn; wenn man unter Sinnlichkeit ſchon das Vermögen eines Körpers allein wie die Materialiſten; oder eines mit einem Körper verbundenen Geiſtes, wie die Spiritualiſten, oder auch gar eines Geiſtes allein, wie die Idealiſten, verſteht.

Indeſſen, ſo lange die eigenthümlichen Merkmale des bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögens noch nicht gefunden waren, war auch nichts natürlicher, als dieſe leidige Verwechslung der Beſchaffenheit des Vermögens mit der Beſchaffenheit der Subſtanz. Denn man muſste doch gewiſſe Merkmale haben, wenn man ſich die Sinnlichkeit beſtimmt denken wollte. Man nahm ſie daher, wo man ſie zu finden glaubte; und ſie wurden jedem denkenden Kopfe durch dasjenige, was er (ohne Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens) von ſeinem vorſtellenden Subjekte theils aus der Erfahrung, theils aus ſeinem metaphyſiſchen Syſteme zu wiſſen glaubte, aufgedrungen. Sie waren daher keine andern als die angeblichen Merkmale der Subſtanz, oder der Subſtanzen, welche vorſtellen; und indem man *an ihnen* die Merkmale des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens bereits gefunden zu haben glaubte, wurde die Aufſuchung und Entdeckung der eigentlichen Merkmale des bloſſen

Vorſtellungsvermögens dadurch eben ſo ſehr gehindert, als die Unbekanntſchaft mit den Wahren die Anhänglichkeit an den Falſchen beförderte.

Indem ich aber hier erkläre, daſs ich den organiſchen Körper und jede der ihm eigenthümlichen Beſchaffenheiten für kein Merkmal des bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögen halten könne; ſo erkläre ich dadurch das Subjekt des Vorſtellungsvermögens eben ſo wenig für einen Geiſt als für einen Körper, und glaube damit eben ſo wenig den Spiritualismus zu unterſtützen, als den Materialismus zu widerlegen. Ich ſchränke meine Behauptung auf das bloſſe ſinnliche Vorſtellungsvermögen ein, aus welchem ich das durchaus nicht in ihm hineingehörige Merkmal der Organiſation entfernt wiſſen will; das Subjekt des Vorſtellungsvermögens mag an ſich bloſs Geiſt, oder bloſs Körper, oder Geiſt und Körper zugleich ſeyn.

So wie wir den Begriff des bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt, nachdem wir die nicht in ihm gehörigen heterogenen Merkmale entfernt haben, aus dem Begriff der Vorſtellung überhaupt, beſtimmt haben, ſo muſs ſich auch der Begriff des bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögens, nachdem er von den ihn verwirrenden Merkmale der Organiſation gereinigt iſt, aus dem Begriffe der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung beſtimmen laſſen.

§. XLVII.

Die bloſſe Vorſtellung heiſst *ſinnlich* in wie ferne ſie durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, unmittelbar entſtanden iſt.

Dieſer

Dieser Erklärung zufolge ist der Stoff der sinnlichen Vorstellung unmittelbar das durch das Afficiertwerden gegebene, und folglich nicht, wie beym Begriffe, das bereits durch eine andere Vorstellung vorgestellte. Die Form dieser Vorstellung kann daher nur in der Verbindung des gegebenen, in wie ferne es gegeben ist, bestehen; während die Form eines Begriffes in der Verbindung des Vorgestellten, und folglich bereits in einer Vorstellung verbundenen besteht. Bey der *sinnlichen Vorstellung* ist also die Spontaneität weniger beschäftiget, als beym *Begriffe*. Bey diesem erzeugt sie aus einer bereits vorhandenen Vorstellung eine neue, die ihre Entstehung unmittelbar der blossen Handlung der Spontaneität verdankt; bey der sinnlichen Vorstellung aber bringt sie nur die blosse Form an den gegebenen Stoffe einer Vorstellung hervor, die ihre Entstehung unmittelbar dem blossen Afficiertseyn der Receptivität verdankt. Bey der sinnlichen Vorstellung verbindet sie den blossen Stoff; wodurch nur eine *einzige* Vorstellung Einheit erhält. Beym Begriffe verbindet sie das schon vorgestellte Mannigfaltige, und giebt dadurch *zweyen Vorstellungen* Einheit. Ich will die Spontaneität, in wie ferne sie sich bey der sinnlichen Vorstellung thätig erzeigt, den *ersten Grad* der Spontaneität, und ihre Handlung die im blossen Zusammenfassen des Gegebenen besteht, die *Apprehension* nennen.

Bey der sinnlichen Vorstellung verhält sich das Vorstellungsvermögen mehr *leidend* als *thätig*. Die Spontaneität hat hier an dem Stoffe nicht den geringsten Antheil (wie beym Begriffe, dessen Stoff, die Anschauung, von der Spontaneität bearbeitet ist), und das Hervorbringen der Form ist hier keine

ungezwungene Handlung, ſondern ein durch Einwirkung auf die Receptivität abgedrungenes Entgegenwirken. Dieſe Vorſtellung entſteht alſo mehr durch ein Leiden als ein Wirken des Gemüthes.

Dieſe Bemerkung iſt ſehr alt in der philoſophiſchen Welt; hat aber bey aller ihrer Richtigkeit zu manchem philoſophiſchen Vorurtheile Veranlaſſung gegeben. Indem man nämlich die Thätigkeit des Vorſtellungsvermögens mit dem *Verſtande* verwechſelte, und nur dort Thätigkeit annahm, wo man den Verſtand wirkſam glaubte, ſo ſchrieb man dem Verſtande diejenigen Vorſtellungen zu, an denen er durch Verbindung der zuſammengehörigen und folglich Trennung der nichtzuſammengehörigen Merkmale eines Gegenſtandes ſeine Urtheilskraft beweiſet — die *deutlichen*. Und ſo blieben der Sinnlichkeit allein diejenigen übrig, die der Verſtand nicht bearbeitet hatte, die *undeutlichen*; welche man auch oft ohne Unterſchied die *Verworrenen* nannte. Man glaubte daher *Sinnlichkeit* und *Verſtand* ſehr richtig charakteriſiert zu haben, wenn man die eine für das Vermögen undeutlicher, den andern für das Vermögen deutlicher Vorſtellungen erklärte. Durch die Unbeſtimmtheit des Begriffes der Vorſtellung überhaupt war man gehindert wahrzunehmen, daſs alle Vorſtellungen, die deutlichen ſowohl, als die undeutlichen, in wie ferne ſie einen gegebenen Stoff vorausſetzten, von dem ſich leidend verhaltenden, und in Rückſicht ihrer Form vom thätigen Vermögen abhiengen; und daſs das ſich leidend verhaltende Vermögen, die Receptivität, keine Einſchränkung der Thätigkeit, kein verwirrendes Unvermögen, ſondern ein weſentlicher Beſtandtheil des Vorſtellungs-

lungsvermögen seyn müsse, ohne welche sich selbst die Spontaneität desselben nicht denken liefse. Man wird in der Folge einsehen, welche Verwirrungen aus jener mifslungenen Erklärung der Sinnlichkeit in der Philosophie erfolgen mufsten.

§. XLVIII.

Die sinnliche Vorstellung heifst *Empfindung* im engeren Sinne, in wie ferne sie auf das Subjekt; *Anschauung*, in wie ferne sie auf das Objekt bezogen wird.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung aufs Subjekt bezogen wird, ist sie nichts als eine durchs Afficiertwerden der Receptivität und die Gegenwirkung der Spontaneität bewirkte Veränderung im Zustande des Subjektes, bey der sich dasselbe mehr leidend als wirkend verhält; — dasjenige, was man mit dem Worte *Empfindung* in eigentlichster Bedeutung bezeichnet. Man hat oft, aber jedesmal sehr unrichtig die Empfindung für Bewufstseyn der Veränderung des Zustandes erklärt. Die Empfindung ist die Veränderung des Zustandes selbst, nicht das Bewufstseyn derselben. Dieses setzt Vorstellung der Veränderung des Zustandes, Vorstellung der Empfindung voraus, und ist dann Bewufstseyn der Empfindung, ein *klares* Bewufstseyn. Zu jeder Empfindung im engeren Sinne gehört freylich Bewufstseyn, in dem die Empfindung in der aufs Subjekt *bezogenen* sinnlichen Vorstellung besteht; aber nicht zu jeder Empfindung gehört Bewufstseyn der Empfindung, so wenig als zu jeder Vorstellung Bewufstseyn der Vorstellung. Die sinnliche Vorstellung ist nur in so fern blosse

Veränderung des Zuſtandes, als ſie aufs Subjekt bezogen wird. Dieſs Bezogenwerden iſt ihr alſo als *Empfindung* weſentlich. In wie ferne nun das Bezogenwerden einer bloſſen Vorſtellung aufs Subjekt, ohne Bezogenwerden derſelben aufs Objekt unmöglich iſt, und in wie ferne das Bezogenwerden der ſinnlichen Vorſtellung aufs Objekt, *Anſchauung* heiſst; in ſo ferne iſt keine Empfindung ohne Anſchauung, und keine Anſchauung ohne Empfindung möglich.

Das *Bezogenwerden* der ſinnlichen Vorſtellung aufs Objekt, eine der beyden *Handlungen*, woraus das Bewuſstſeyn beſteht, macht die ſinnliche Vorſtellung zur *Anſchauung*. Daher haben diejenigen, welche die Thätigkeit des Gemüthes mit dem Verſtande verwechſelten, dem Verſtande das Vermögen der Anſchauung eingeräumt. Allein nicht die bloſſe Thätigkeit, ſo wenig als die bloſſe Empfänglichkeit, ſondern beyde zuſammengenommen, ſind beym Anſchauen beſchäftiget; obgleich weit mehr *dieſe*, als jene; da ſich das Gemüth beym Anſchauen mehr leidend als thätig verhält. Der Verſtand, das Vermögen der Begriffe, denkt, und vermag nicht anzuſchauen, dieſs kömmt lediglich dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen zu, das aber freylich, ſo lange der Begriff der Vorſtellung in ſeiner Unbeſtimmtheit blieb, nie genau genug vom Verſtande unterſchieden werden konnte.

In dem der Anſchauung weſentlichen unmittelbaren *Bezogenwerden* der ſinnlichen Vorſtellung auf den Gegenſtand, liegt auch zum Theil der Grund der *optiſchen Täuſchung* des Gemüthes, durch welche wir die *Dinge an ſich* vorzuſtellen meynen. Die Vorſtellung, die unmittelbar

telbar durch das was dem Gegenſtande entſpricht, den Stoff, entſtanden iſt, die unmittelbar dasjenige enthält, was dem Gegenſtande zukömmt, ſich unmittelbar auf ihn bezieht, wird beym Anſchauen dem Gegenſtande, der nur durch ſie, nicht an ſich ſelbſt dem Gemüthe gegenwärtig iſt, *beygelegt*. Die Anſchauung wird alſo mit dem Gegenſtande verwechſelt; und dieſs um ſo mehr, da beym *bloſſen Anſchauen*, auf welches auch der Begriff und alle diskurſive Erkenntniſs zurückgeführt werden muſs, der Gegenſtand *keineswegs* als von der *Anſchauung verſchieden* vorgeſtellt wird. Wenn alſo nicht eine vollſtändige Unterſuchung desjenigen, was der *bloſſen* Vorſtellung in wieferne ſie von den Gegenſtänden verſchieden iſt, und was der Anſchauung *als bloſſen Vorſtellung* ausſchlieſſend zukömmt, vorhergegangen iſt: ſo müſſen *alle* Prädikate, die bey der Zergliederung der beſondern Anſchauungen, z. B. der Körper, entdeckt werden, den Gegenſtänden an ſich (z. B. Demjenigen, was der Anſchauung des Körpers auſſer dem Gemüthe entſpricht) ohne Unterſchied beygelegt werden.

Man war bisher darüber einig die Vorſtellungen individueller Dinge Anſchauungen zu nennen, und ſie von den Vorſtellungen der *Geſchlechter*, (mehreren Dingen gemeinſchaftlicher *Merkmale*) zu unterſcheiden; ohne ſich durch dieſe Unterſcheidung auffordern zu laſſen, der Sinnlichkeit ihre ausſchlieſſende Anſprüche auf die Anſchauungen einzuräumen; da man doch die Vorſtellungen der Geſchlechter dem Verſtande zueignete. Gleich wie aber jede Vorſtellung eines abgeſonderten Merkmals aus der unmittelbaren Vorſtellung des Gegenſtandes durch Handlung des Verſtandes, und

nicht aus den unmittelbaren Afficiertwerden entſtanden ſeyn muſs; ſo kann hingegen eine unmittelbare Vorſtellung des Gegenſtandes nur aus dem unmittelbaren Afficiertſeyn, aus dem Eindrucke auf die Receptivität entſtehen; indem ſie dem Gemüthe den Gegenſtand vorhält, wie er blos allein durch dasjenige, was unmittelbar ihm allein angehört, d. h. den Stoff der Vorſtellung beſtimmt iſt; ohne daſs der Verſtand die einzelnen Merkmale, welche den Inhalt der Anſchauung ausmachen, nach ſeinen Geſetzen geordnet, verbunden und getrennt hätte.

Das unmittelbare Entſtehen durch die Art des Afficiertſeyns iſt der gemeinſchaftliche Charakter der Empfindung, der Anſchauung und der ſinnlichen Vorſtellung überhaupt; und das Vorſtellungsvermögen hat in ſo ferne Sinnlichkeit, als es das beſtimmte Vermögen hat, durch die Art wie die Receptivität afficiert wird zu Vorſtellungen zu gelangen.

§. XLIX.

Das Vermögen durch die Art und Weiſe wie die Receptivität afficiert wird zu Vorſtellungen zu gelangen, heiſst *Sinnlichkeit* im engeren Verſtande.

Ich ſage im engeren Verſtande, um dieſes näher beſtimmte Vermögen der *ſinnlichen Vorſtellungen* von der Receptivität in wie ferne dieſelbe zum Vorſtellungsvermögen überhaupt gehört, und die in wie ferne unter ihr das ſich beym Vorſtellen überhaupt leidend verhaltende Vermögen verſtanden wird, *Sinnlichkeit in weiterer Bedeutung* heiſſen kann, zu unterſcheiden. Unter der Receptivität

vität überhaupt wird ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens überhaupt, unter der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung aber ein wesentlicher Bestandtheil des Erkenntnifsvermögens verstanden. Receptivität ist die bestimmte Empfänglichkeit für den Stoff zur Vorstellung überhaupt; Sinnlichkeit in engerer Bedeutung das bestimmte Vermögen für solche Vorstellungen, welche unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen.

In dieser Erklärung wird die Sinnlichkeit als eine bestimmte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögen angegeben, die demselben in so ferne zukommt, als es Vorstellungen erzeugen kann, die unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen. Die Sinnlichkeit kommt also dem vorstellenden Subjekte zu, in wie ferne dasselbe ein auf diese Art bestimmtes *Vorstellungsvermögen*, nicht in wie ferne dasselbe einen organischen Körper hat, oder selbst organischer Körper ist. Ob, und wie die Sinnlichkeit durch die Organisation *entstehe*, wird hier weder behauptet noch geläugnet. Es wird hingegen behauptet, dafs sie in einem bestimmten Vermögen des vorstellenden Subjektes und zwar in einer bestimmten Beschaffenheit seines Vorstellungsvermögens — und folglich verneint, dafs sie in der *Organisation*, die kein blosses Vorstellungsvermögen ist, *bestehe*, ohne übrigens zu bestimmen, ob das Vorstellungsvermögen der Organisation, oder einem von ihm unterschiedenen Wesen angehöre.

„Aber sind nicht allen sinnlichen Vorstellungen gewisse Veränderungen in der Organisation wesentlich?" Es ist nicht zu läugnen, dafs gewisse Vorstellun-

ſtellungen, und zwar alle diejenigen, deren Stoff durch die ſogenannten fünf Sinne geliefert wird von den Veränderungen, in der Organiſation und in ſo ferne auch von der Beſchaffenheit der Organiſation abhängen, daſs dieſe Vorſtellungen die erſten in unſrem Gemüthe zur Wirklichkeit kommen, und daſs aller objektive Stoff in ihnen zuerſt vorkomme. Aber ſo unentbehrlich ſie zu den ſinnlichen empiriſchen Vorſtellungen, und in wie ferne ſinnliche empiriſche Vorſtellungen allen übrigen vorhergehen müſſen, zur Wirklichkeit jeder Vorſtellung überhaupt ſeyn mögen; ſo gehören ſie gleichwohl nur zu den *äuſſern* Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellungen, nicht zu den *innern*, das heiſst zu denjenigen, welche Beſtandtheile der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung überhaupt ſind. Sie machen keineswegs das ſinnliche Vorſtellungsvermögen aus. Die Organiſation kann ſelbſt nur dadurch Gegenſtand unſrer Vorſtellungen werden, daſs eine Anſchauung auf ſie bezogen wird, das heiſst eine Vorſtellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens entſtanden iſt, und folglich Sinnlichkeit des Vorſtellungsvermögens vorausſetzt. Auch die Veränderungen in der Organiſation, in wie ferne ſie ſelbſt vorſtellbar ſind, ſetzen Sinnlichkeit im Vorſtellungsvermögen voraus, die folglich in ſo ferne unmöglich aus dem Vermögen dieſer Veränderungen *beſtehen* kann. In wie ferne ſie aber nicht vorſtellbar ſind, läſst ſich auch ihr Zuſammenhang mit dem, was im vorſtellenden Subjekte *an ſich*, das ebenfalls nicht vorſtellbar iſt, vorgehen mag, unmöglich angeben. Die Materialiſten und Spiritualiſten erklären alſo in wie ferne ſie den organiſchen Körper und ſeine Veränderungen in den Grundbegriff der Sinnlichkeit aufnehmen, die

Sinn-

Sinnlichkeit durch etwas was selbst Sinnlichkeit vorausfetzt; in dem sie Objekte, die nur durch Sinnlichkeit vorstellbar sind zur innern Bedingung der blossen sinnlichen Vorstellung machen. Sie mögen selbst darüber urtheilen, ob sie dabey weiser zu Werke gehn, als wenn sie die Sichtbarkeit der Gegenstände lieber von den Gegenständen als vom Auge ableiten wollten.

Die Receptivität des Vorstellungsvermögens muss auf zweyerley sehr verschiedene Arten afficiert werden: von *aussen*, d. h. durch etwas vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes; und von *innen* durch ihre eigene Spontaneität.

§. L.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von aussen afficiert wird, entsteht, heisst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *äussere Empfindung*, in Beziehung aufs Objekt — *äussere Anschauung*; die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von aussen afficirt zu werden — der *äussere Sinn*.

Dieser dem Gemüthe angehörige äussere Sinn wurde gewöhnlich mit der Reitzbarkeit oder Empfänglichkeit der Organisation verwechselt. Man müsste von dem vorstellenden Subjekte *an sich* und als *Substanz*, Vorstellung haben, wenn es ausgemacht werden sollte: *Wie* der äussere Sinn in demselben vorhanden sey, d. h. *ob* und in *wie ferne* derselbe aus der Organisation und ihren Beschaffenheiten entstehe, und ob das vorstellende Subjekt ohne

ohne Organiſation keinen äuſſern Sinn haben würde. Aber um zu wiſſen, daſs man unter dem äuſſern Sinne nicht die Reitzbarkeit der Organiſation denken dürfe, dazu braucht man nur einen beſtimmten Begriff vom *Vorſtellungsvermögen* zu haben, der ganz vom Subjekte abſtrahiert, die bloſſe *Form* des Vorſtellungsvermögens enthält, und nur, worin ſie beſtehe, nicht woraus ſie entſtehe, ausſagt. Der äuſſere Sinn, das iſt die beſtimmte Empfänglichkeit für den objektiven Stoff muſs ſelbſt der Organiſation und ihrer Reitzbarkeit, in wie ferne dieſe empfindbar und anſchaulich ſeyn ſollen, im Gemüthe *vorhergehen*. Ich weiſs aus der Erfahrung, daſs aller Stoff, der den Vorſtellungen auſſer mir befindlicher Gegenſtände entſpricht, durch die ſogenannten *fünf ſinnlichen Werkzeuge* modificiert werde; aber Ich bin mir auch dieſer fünf ſinnlichen Werkzeuge als Gegenſtände bewuſst, die ich in dem deutlichen Bewuſstſeyn derſelben von *mir* als vorſtellendem Subjekte unterſcheiden, und unter die Gegenſtände auſſer mir zählen muſs. Das Afficiertſeyn dieſer Werkzeuge, in wie ferne mir daſſelbe vorſtellbar iſt, muſs von dem zur bloſſen Vorſtellung gehörigen Afficiertſeyn der Receptivität unterſchieden ſeyn; und ſetzt folglich ſelbſt wieder Receptivität des Vorſtellungsvermögens als *a priori* im Gemüthe vorhanden voraus. Die Empfänglichkeit alſo der fünf ſinnlichen Werkzeuge gehört zwar zu meinen ſinnlichen Vorſtellungsvermögen; aber nicht als ein *a priori* in demſelben vorhandener Beſtandtheil, ſondern als eine *Modifikation* deſſelben, die den äuſſern Sinn als beſtimmt gegeben vorausſetzt; mit einem Worte, die fünf Sinne gehören dem äuſſern Sinne des Gemüthes bloſs als fünf *empiriſche*, nur

aus

aus der Erfahrung bekannte, durch äuſseren Eindruck *in* der Vorſtellung gegebene, *Modifikationen* an. Sie gehören nicht zur Form der ſinnlichen Vorſtellung überhaupt, ſondern nur zu den Beſtimmungen des *Stoffes* gewiſſer ſinnlicher Vorſtellungen von Dingen auſſer uns. Sie ſelbſt können nur durch Vorſtellungen *a poſteriori*, in welchen ihnen ein dem Vorſtellungsvermögen von auſſen gegebener Stoff entſpricht, vorgeſtellt werden.

Aller Stoff, der durch und an dem organiſchen Körper gegeben iſt, iſt dem Gemüthe von auſſenher gegeben, und wird in ſo ferne auf einem auſſer dem Gemüthe befindlichen Gegenſtand, dergleichen die Organiſation, ſo weit wir dieſelbe vorſtellen können, ſelbſt iſt, bezogen. Die Vorſtellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens und zwar vermittelſt eines der Beſchaffenheit der ſinnlichen Werkzeuge gemäſs modificierten Eindrucks entſteht, iſt in wie ferne ſie auf das Subjekt bezogen wird, nichts als eine Veränderung des vermittelſt der Organe afficierten Gemüthes, *äuſſere* Empfindung; und in wie ferne ſie auf ihren Gegenſtand bezogen wird, *äuſſere* Anſchauung. Bey den ſogenannten Vorſtellungen des Geſichtes iſt dieſs einleuchtend genug, wo der Gegenſtand, welcher dem durch die Veränderung des Organes erhaltnen Stoffe entſpricht, mit der gröſsten Beſtimmtheit als auſſer uns befindlich vorgeſtellt wird. Bey den Vorſtellungen der verworrneren, gröberen Sinne, zum Beyſpiel, bey den Empfindungen der durch keinen beſtimmten Gegenſtand gereizten Geſchlechtsluſt, wird freylich dem Gemüthe durch die Veränderungen im Organe kein von der Veränderung des Gemüthes unterſchiedener Gegenſtand vorge-

vorgehalten; allein das Organ selbst, in welchem der objektive Grund der Veränderung liegt, ist wenigstens im *deutlichen* Bewufstseyn ein ausser dem Gemüthe vorgestellter Gegenstand. Bestünde nun die Sinnlichkeit jeder Vorstellung überhaupt in den Veränderungen der Organisation, so würde es keine anderen als äussere, das heifst solche sinnliche Vorstellungen geben können, die auf etwas ausser dem Gemüthe bezogen werden; und es würde keine sinnlichen Vorstellungen geben können, die im deutlichen Bewufstseyn derselben auf nichts ausser dem Gemüthe befindliches bezogen werden; keine *innere* Empfindungen und *innere* Anschauungen.

§. LI.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von innen afficiert wird, entsteht, heifst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *innere Empfindung;* aufs Objekt — *innere Anschauung;* die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von innen afficiert zu werden — der *innere Sinn.*

Dadurch dafs die Spontaneität das der Receptivität von aufsenher gegebene Mannigfaltige verbindet (ihm die Form der Vorstellung giebt), wird die von aufsen afficierte Receptivität bey jeder Vorstellung des äussern Sinnes auch von *innen* durch die Spontaneität afficiert; und jede äussere Empfindung heifst nur in Rücksicht ihres von aufsenher gegebenen Stoffes eine äussere, ist aber zugleich in wie ferne beym Auffassen dieses Stoffes die Receptivität auch von innen afficiert werden mufste, wodurch

wodurch jener Stoff zu etwas dem Gemüthe angehörigen ward, *innere Empfindung*.

Auch giebt es *bloſſe* innere Empfindungen, das heifst ſolche, die unmittelbar *bloſs* durch die von der Spontaneität afficierte Receptivität entſtanden ſind. Das deutliche Bewufstſeyn der *Empfindung* iſt vom deutlichen Bewufstſeyn des *Gedankens*, oder des Begriffes, weſentlich verſchieden. Bey dem letztern ſtellt das Gemüth ſich ſelbſt durch das Prädikat der vorſtellbaren Form der Spontaneität, als verbindend des Mannigfaltigen, als *denkend*; beym erſtern hingegen durch das Prädikat der vorſtellbaren Form der Receptivität, als empfangend des Mannigfaltigen, *als Empfindend* dadurch vor, dafs es die Art und Weiſe, die *Form* des Empfangens (die Form der Receptivität) als etwas ſeinem Vermögen eigenthümliches in einer Vorſtellung *a priori* vorſtellt. Dieſs iſt aber nur dadurch möglich, dafs die Spontaneität, die im bloſſen Vermögen *a priori* beſtimmte Form der Receptivität, in einer derſelben entſprechenden Vorſtellung durch ein jener Form gemäſſes Afficieren der Receptivität als bloſſen Stoff der Vorſtellung beſtimmt. Die durch dieſes Afficiertwerden entſtandene Vorſtellung iſt nun in Rückſicht ihrer Beziehung aufs Subjekt *bloſſe innere* Empfindung, in Rückſicht des Objektes aber (der Form der Receptivität) *innere Anſchauung*.

Der innere Sinn iſt zwar mit dem äuſſern in *einer* und *ebenderſelben* Receptivität vorhanden; aber als ein von dem äuſſern weſentlich verſchiedenes Vermögen. Der *äuſſere* Sinn iſt die beſtimmte Empfänglichkeit für Eindrücke von Gegenſtän-

genſtänden, die auſſer dem vorſtellenden Subjekte vorhanden ſind; der *Innere* die beſtimmte Empfänglichkeit für Eindrücke der dem vorſtellenden Subjekte eigenthümlichen Spontaneität. Der dem äuſſeren Sinne gegebene Stoff bezieht ſich auf Gegenſtände auſſer dem Vorſtellenden; der dem innern Sinne gegebene Stoff hingegen theils auf bloſſe Veränderungen im vorſtellenden Subjekte, theils (in der Vorſtellung *a priori*) auf die Formen des Vorſtellungsvermögens, und folglich auf eigenthümliche Beſchaffenheiten des vorſtellenden Subjektes, in wie ferne es vorſtellend iſt.

Da die Sinnlichkeit weſentlich aus dem inneren und äuſſeren Sinne beſteht, die Organiſation aber und die fünf Sinne, in wie ferne ſie vorſtellbar ſind, zum Vorſtellungsvermögen nur als empiriſche Modifikationen des *äuſſern* Sinnes gehören; ſo raubt jede Definition der Sinnlichkeit überhaupt, welche die Organiſation unter die Merkmale der Sinnlichkeit aufnimmt, der Sinnlichkeit die eine weſentliche Hälfte ihres Vermögens, nämlich den inneren Sinn, und iſt folglich für den Grundbegriff der Sinnlichkeit zu enge.

Eine Folge dieſer unrichtigen Definition der Sinnlichkeit war, daſs man den *inneren Sinn* gewöhnlich mit dem *Bewuſstſeyn* verwechſelte, und die demſelben eigenthümlichen Vorſtellungen theils dem *äuſſern Sinne*, theils dem *Verſtande* zueignete. Dieſs letztere gilt inſonderheit von den *Spiritualiſten*, welche die deutlichen Vorſtellungen ohne Unterſchied dem Verſtande zuſchrieben, und denſelben für das Vermögen hielten, das was an den Sinnlichen (ihrem Syſteme zufolge durch die Organi-

Organisation modificierten Vorstellungen) reel, den *Dingen an sich* angemessen wäre, anzuschauen.

Es ist schwer im Allgemeinen anzugeben, was irgend eine ganze philosophische Sekte, selbst in Rücksicht auf ihre Hauptsätze, über welche sie gegen andere Sekten gemeine Sache macht, eigentlich festgesetzt habe. Denn meistens besteht die Uebereinstimmung der einzelnen Köpfe einer Sekte mehr in gemeinschaftlichen Ausdrücken und Formeln, die jeder denkende Kopf auf seine eigene Weise bestimmt, als in allgemeingültig bestimmten Grundbegriffen und Grundsätzen. Mancher Spiritualist wird mir daher widersprechen, wenn ich behaupte, seine Sekte schränke die sinnlichen Vorstellungen auf diejenigen ein, die von der Organisation abhängen. Er wird mich vielleicht auf *Baumgartens Metaphysik* verweisen, in welcher es S. 182. der neusten von Hrn. *Eberhard* veranstalteten Ausgabe heifst: „Ich habe ein *Vermögen zu empfinden*, das ist, den *Sinn*, welcher entweder ein *innerlicher* ist, das Vermögen innerlicher Empfindungen, oder der Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes meiner Seele; oder ein *äusserlicher*, das Vermögen äusserlicher Empfindungen, oder der Vorstellungen von dem gegenwärtigen Zustande meines Körpers." — „Und Baumgarten sollte also keinen Unterschied zwischen den inneren und äusseren Sinn zulassen? sollte die ganze Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn eingeschränkt haben?" — Alles wird hier darauf ankommen, was Baumgarten unter dem Vermögen *zu empfinden*, oder unter dem *Sinne*, verstehe; und das ist freylich schwer auszumachen. Versteht er unter diesem *Sinne* die *Sinnlichkeit*, das Vermögen sinnlicher

Vorſtellungen? So kann er den *Sinn*, und folglich den inneren und äuſſeren Sinn für nichts als für das Vermögen *undeutlicher* oder *verworrener* Vorſtellungen gelten laſſen: denn ſo werden von ihm §. 383. die ſinnlichen Vorſtellungen definiert. Er muſs dann dasjenige, ohne welches er ſich die undeutlichen Vorſtellungen nicht denken kann, als einen weſentlichen Beſtandtheil ſeines ſogenannten Sinnes annehmen. Nun lehrt er §. 376: „Aus der Stellung meines *Körpers* in dieſer Welt kann erkannt werden, warum ich mir dieſe Dinge dunkler, jene klärer, und andere deutlicher vorſtelle.“ Indem er aber unter *Verſtand* das Vermögen *deutlicher* Begriffe verſteht; ſo kann dieſe Stelle doch wohl keinen andern Sinn haben, als: daſs der Grund der Undeutlichkeit in der *Lage des Körpers*, welche den Verſtand in gewiſſen Fällen in ſeiner Ausübung, der Hervorbringung deutlicher Begriffe, hindert; und der Grund der Deutlichkeit im *Verſtande*, der in andern Fällen von der Lage des Körpers nicht gehindert iſt, aufzuſuchen ſey. — Oder verſteht Baumgarten unter dem, was er Vermogen zu Empfinden oder Sinn nennt, nicht die Sinnlichkeit? Freylich verſteht er auch oft mehr als die Sinnlichkeit darunter. So ſagt er z. B. „die Vorſtellungen meines gegenwärtigen Zuſtandes *oder die Empfindungen* ſind Vorſtellungen des gegenwärtigen Zuſtandes der Welt, und ſie werden durch die Kraft der Seele *gewirkt*, wodurch ſie ſich die Welt nach der Lage ihres Körpers vorſtellt,“ — denn (§. 377) „die Seele iſt die Kraft dieſe Welt nach der Stellung des Körpers vorzuſtellen.“ Und hier wäre alſo *Sinn* (das Vermögen zu empfinden) und *Seele* ein und ebendaſſelbe Ding, und die Vorſtellung meines Zuſtandes (innerliche Empfin-

Digitized by Google

Empfindung) zugleich Vorſtellung des Zuſtandes der Welt (oder wie es oben hieſs des Körpers) äuſſerliche Empfindung!!! *Bilfinger*, ein gewifs nicht weniger ſcharfſinniger und glücklicher Commentator des groſſen *Leibnitz*, ſpricht von dem Vermögen zu empfinden etwas beſtimmter. Ihm iſt daſſelbe: „Ein Vermögen der Seele ſich die Dinge *auſſer ihr* als auſſer ihr befindlich, denjenigen Veränderungen gemäſs vorzuſtellen, welche von dieſen Dingen in einem gewiſſen Theile des organiſchen Körpers verurſacht werden *)." Wenn man nun bedenkt, daſs ſowohl Bilfinger als Baumgarten **) und wer ſonſt nicht? den innern Sinn mit dem *Bewuſstſeyn* verwechſeln, das doch wohl für keinen bloſſen Beſtandtheil des Vermögens afficiert zu werden gelten kann; ſo kann man es nur der Inkonſequenz, die in unſrer bisherigen Philoſophie ſo natürlich war, der Spiritualiſten zuſchreiben; wenn ſie entweder dem vorſtellenden Subjekte nicht alles Vermögen afficiert zu werden geradezu abſtreiten (wie ſie unter dem Schutze der Hypotheſe von der *Präſtabilierten Harmonie* wohl gekonnt haben); oder dieſes Vermögen für etwas mehr als den bloſſen *äuſſern Sinn* halten.

Unſere neueren Spiritualiſten, von denen der gröſste Theil das hyperhypothetiſche Syſtem der vorher beſtimmten Harmonie bereits für das aner-

 kennt,

*) *Potentia animae repraeſentandi res ut extra ſe poſitas ſecundum mutationes, quas in certa corporis parte organica faciunt. V. Dilucidationes De Deo Mundo et Anima* §. 252.

**) Iene ſind die innerlichen Empfindungen (ſenſatio interna *Conſcientia* ſtrictius dicta) Baumgarten. (§. 369.)

kennt, was es wirklich ist, haben sich freylich über ihren Begriff von der *Sinnlichkeit* noch weniger strenge Rechenschaft abgefordert. Aber darüber sind sie noch immer ziemlich unter sich einig, dass sie den äusseren Sinn für das Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden, und den innern Sinn für das Bewusstseyn erklären. Da also, ihrer Meynung nach, die Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn und dessen Modifikationen eingeschränkt ist, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als denjenigen Stoff zu Vorstellungen, der dem äussern Sinne nicht gegeben werden kann, durch den Verstand empfangen zu lassen, und so mit dem *Aristoteles* dem Verstande auch ein *leidendes Vermögen* zuzuschreiben. In wie ferne sie nun den Verstand so wie die Sinnlichkeit für ein Vermögen halten, dem der Inhalt zu Vorstellungen *gegeben* werden muss; in so ferne müssen sie freylich die Art wie dem Verstande gegeben wird von der Art wie der Sinnlichkeit gegeben wird, verschieden seyn lassen. Sie meynen daher, noch immer nach *Leibnitzens* Anleitung, dass dem Verstande die Gegenstände genau so und nicht anders gegeben wären, wie er sie nach vorhergegangener von ihm unternommener Zergliederung der Merkmale, das heisst in der deutlichen Vorstellung fände; dass aber eben diese Gegenstände der Sinnlichkeit in einer gänzlichen Verwirrung der Merkmale, das heisst genau so gegeben wären, wie sie in der undeutlichen Vorstellung, die sie daher die *sinnliche* nennen, vorkommen. In beyden Vorstellungsarten wähnen sie die Vorstellung eines und ebendesselben *Dinges an sich* zu besitzen; nur mit dem Unterschied, dass sie durch den Verstand das Ding an sich *wie es an sich selbst beschaffen ist*, durch die Sinnlichkeit aber

wie

wie es durch das *Medium der* (der Seele fremden Organisation) *erscheint*, zu erkennen glauben.

Für diese Herabwürdigung wäre die Sinnlichkeit durch die *Materialisten* genugsam gerächt, wenn der Grundbegriff, den diese Sekte von der Sinnlichkeit voraussetzt, richtiger wäre. Während die Spiritualisten die Sinnlichkeit für eine blosse durch Organisation bewirkte Modifikation der vorstellenden, mit dem Verstande verwechselten, unkörperlichen Kraft ansehen, erklären die Materialisten den Verstand selbst für eine blosse Modifikation der Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit für eine der thierischen Organisation eigenthümliche Reitzbarkeit, die in der vollkommnern Organisation der Menschen sich auch als Verstand äussert. Allerdings hat der Hauptartikel ihres philosophischen Glaubensbekenntnisses, „dafs das Wesen aller Dinge in der *Körperlichkeit* bestünde" an ihrer Erklärungsart der Sinnlichkeit, und des Vorstellungsvermögens überhaupt, beträchtlichen Antheil. Allein ihr ganzes System ist gewifs nicht weniger eine sehr natürliche Folge des unbestimmten Begriffes von Sinnlichkeit, und von der Unentbehrlichkeit der Organisation zum Vorstellungsvermögen; und mufs durch die blosse Berichtigung jenes Begriffes auf immer einstürzen.

Aus den von mir bisher angestellten Betrachtungen über die Sinnlichkeit ergiebt sich 1) dafs die bisher ganz verkannten eigenthümlichen Merkmale, durch welche der §. XLIX. aufgestellte Grundbegriff der Sinnlichkeit überhaupt näher bestimmt werden mufs, schlechterdings aus keinen Beschaffenheiten des vorstellenden *Subjektes*, dasselbe mag

Geiſt oder Körper, oder Geiſt und Körper zugleich, ſeyn, ſondern aus bloſſen Beſchaffenheiten des bloſſen Vorſtellungsvermögens beſtehen, und die Sinnlichkeit, nur wie ſie im Vorſtellungsvermögen beſtimmt iſt, angeben dürfen. 2) Daſs die Sinnlichkeit durch dieſe Merkmale auf das genauſte ſowohl von der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt, als auch von dem Verſtande ausgezeichnet ſeyn müſſe. 3) Daſs ſich aus dieſen Merkmalen beſtimmt erklären laſſen müſſe, wie die Sinnlichkeit überhaupt als Gattung den äuſſeren und inneren Sinn als Arten unter ſich begreife, und wodurch dieſe beyden Arten im ſinnlichen Vorſtellungsvermögen von einander unterſchieden ſind. Dieſen Bedingungen gemäſs dürfen alſo die aufzuſuchenden Merkmale nichts anderes bezeichnen, als die Art und Weiſe, *wie* die Sinnlichkeit *a priori* im bloſſen Vorſtellungsvermögen und zwar als *innerer* und *äuſſerer Sinn* beſtimmt iſt. Sie müſſen die *im* Vorſtellungsvermögen, oder vielmehr in der Receptivität deſſelben, beſtimmte Art enthalten, wie dieſe Receptivität afficiert werden muſs, wenn Vorſtellungen des äuſſern und inneren Sinnes möglich ſeyn ſollen.

Ich ſage, die *im* Vorſtellungsvermögen beſtimmte Art des Afficiertſeyns; und unterſcheide dieſelbe von der *auſſer* dem Vorſtellungsvermögen in den *Dingen an ſich* beſtimmten Art, wie dieſe Dinge durch den objektiven Stoff die Receptivität afficieren. Durch dieſe in den Beſchaffenheiten der Dinge auſſer uns gegründeten Art des Afficiertwerdens wird aber in den ſinnlichen Vorſtellungen nichts als der Stoff, durch den ſie gewiſſen Dingen auſſer dem Gemüthe entſprechen, beſtimmt; nicht aber

aber die Form derſelben als bloſſer ſinnlicher Vorſtellungen überhaupt, noch auch als Vorſtellungen des äuſſeren Sinnes. Dieſe letztere kann nur in demjenigen beſtimmt ſeyn, wodurch ſie ſinnliche Vorſtellungen überhaupt und ſinnliche Vorſtellungen des äuſſern Sinnes werden, d. h. im ſinnlichen Vorſtellungsvermögen; in wie ferne in demſelben die Möglichkeit von auſſen afficiert zu werden, beſtimmt vorhanden iſt.

Die *Sinnlichkeit* des Vorſtellungsvermögens muſs ſich von der bloſſen Receptivität des Vorſtellungsvermögens dadurch unterſcheiden, daſs während dieſe letztere nichts als die beſtimmte Möglichkeit des Afficiertwerdens überhaupt in Rückſicht auf die Vorſtellung überhaupt enthält, die erſtere die beſtimmte Möglichkeit von auſſen und von innen afficiert zu werden in Rückſicht auf die ſinnlichen Vorſtellungen begreift. So, wie ich das der Receptivität eigenthümliche Merkmal darum die Form der Receptivität nannte, weil es die Art und Weiſe, *wie* die Empfänglichkeit des Gemüths überhaupt afficiert werden muſs, darſtellt; ſo werde ich die der Sinnlichkeit eigenthümliche Merkmale die *Formen* des *äuſſern* und *inneren Sinnes* nennen, weil ſie die Art und Weiſe angeben müſſen, *wie* die Empfänglichkeit bey den ſinnlichen Vorſtellungen, die entweder dem äuſſern, oder dem innern Sinne oder beyden zugleich angehören, afficiert werden muſs. Wir können alſo folgendes ohne weitere Erörterung feſtſetzen:

§. LII.

Die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit des bloſſen Vorſtellungsvermögens

beſtehen in der *a priori* beſtimmten Art und Weiſe, wie die Receptivität afficiert werden muſs, wenn bloſſe Vorſtellung des äuſſern und des inneren Sinnes möglich ſeyn ſoll; oder in den *Formen* des *äuſſern* und *inneren Sinnes*.

Die Form der Receptivität beſteht in der *a priori* beſtimmten Mannigfaltigkeit des Stoffes überhaupt, oder in der nur für ein Mannigfaltiges überhaupt beſtimmten Empfänglichkeit des Vorſtellungsvermögens; die Formen des äuſſern und innern Sinnes müſſen alſo in der beſtimmten Mannigfaltigkeit, des äuſſern und inneren Stoffes beſtehen, in der für ein von auſſen, und von innen gegebenes Mannigfaltige beſtimmten Empfänglichkeit, in der im Gemüth beſtimmten Art und Weiſe, wie das Mannigfaltige von auſſen und von innen gegeben ſeyn muſs, wenn ſinnliche Vorſtellung möglich ſeyn ſoll.

§. LIII.

Die *a priori* beſtimmte Form des äuſſeren Sinnes beſteht in der an der Receptivität beſtimmten Möglichkeit des *Auſſereinanderſeyns* des Mannigfaltigen in der Vorſtellung; und der äuſſere Sinn beſteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wie ferne daſſelbe als ein bloſſes Mannigfaltige, in auſſereinander befindlichen Theilen, gegeben iſt, zu Vorſtellungen zu gelangen.

Die Receptivität des Vorſtellungsvermögens beſteht in einer doppelten und folglich auch verſchiedenen Empfänglichkeit, deren Unterſchied in der

der Natur des Gemüthes gegründet ist; aus der Empfänglichkeit für den objektiven Stoff, ohne welchen keine Vorstellung eines Gegenstandes aufser uns, ja, nicht einmal die Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt möglich ist; und aus der Empfänglichkeit für den subjektiven Stoff, der nur durch das Afficiertwerden von der Spontaneität des Gemüthes in der Vorstellung gegeben werden kann. Die eine ist Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von aufsen durch die Handlung eines von dem vorstellenden verschiedenen Gegenstandes; die andere Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von innen, durch Handlung des Vorstellenden. Da nun jede Handlung der Spontaneität im *Verbinden* besteht, so mufs die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von innen, Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges überhaupt seyn, in wie ferne dasselbe durch Spontaneität, d. h. als *Verbunden* gegeben wird; und folglich mufs die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von aufsen Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges seyn, in wie ferne dasselbe der Receptivität ohne Mitwirkung der Spontaneität, und also nicht verbunden, sondern schlechterdings als ein Mannigfaltiges, in seinen aufser einander befindlichen Theilen gegeben werden kann. Die Receptivität des äufseren Sinnes besteht also in der bestimmten Möglichkeit durch ein Mannigfaltiges, in wie ferne dasselbe blosses Mannigfaltiges ist, in nichts als aufser einander befindlichen Theilen besteht, afficiert zu werden, und der äufsere Sinn selbst ist das Vermögen durch ein aufser einander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen. Die blosse Vorstellung des äufsern Sinnes entsteht dann durch diejenige im Gemüthe bestimmte Art des Afficiertwerdens, vermöge welcher der objek-

tive

tive Stoff als Stoff d. i. in Rückſicht auf ſeine Mannigfaltigkeit in der bloſſen Vorſtellung nur als ein auſſer einander befindliches Mannigfaltige beſtimmt ſeyn kann; und die *Form des äuſſeren Sinnes*, d. h. dasjenige worin die *äuſſere Sinnlichkeit* des Vorſtellungsvermögens beſteht, iſt nichts anders, als die in der Receptivität vor aller Vorſtellung beſtimmt vorhandene Möglichkeit des Auſſereinanderſeyns des Mannigfaltigen *in* der Vorſtellung.

§. LIV.

Die *à priori* beſtimmte Form der Vorſtellung des äuſſeren Sinnes beſteht in der Einheit des auſſereinander befindlichen Mannigfaltigen, die, in wie ferne ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, *Form der äuſſern Anſchauung* heiſst.

Sinnlich iſt eine Vorſtellung, in wie ferne ſie durch die Art des Afficiertwerdens entſteht; und eine *ſinnlich-äuſſere* iſt ſie, in wie ferne ſie durch diejenige Art des Afficiertwerdens entſteht, welche in dem *a priori* beſtimmten auſſereinander-gegebenſeyn des Mannigfaltigen beſteht. So wie der Stoff überhaupt nur als ein *a priori* beſtimmtes Mannigfaltige überhaupt in der Vorſtellung vorkommen kann: ſo kann der Stoff der Vorſtellung des äuſſeren Sinnes nur als ein *a priori* beſtimmtes auſſereinander befindliches Mannigfaltige in derſelben Vorſtellung vorkommen. Die in der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt beſtimmte Form des bloſſen Stoffes als Stoff iſt Mannigfaltigkeit überhaupt; die in der ſinnlichen Receptivität beſtimmte Form des bloſſen äuſſeren Stoffes

Stoffes als äuſserer Stoff iſt das bloſſe Auſsereinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt. So wie alſo die durch das Vorſtellungsvermögen überhaupt (Receptivität und Spontaneität zuſammengenommen) beſtimmte Form jeder Vorſtellung überhaupt Einheit des Mannigfaltigen iſt: ſo iſt die durch das Vorſtellungsvermögen das einen äuſſern Sinn hat, beſtimmte Form der Vorſtellung Einheit des auſser einander befindlichen Mannigfaltigen; die in wie ferne die Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, und Anſchauung heiſst, *Form der Anſchauung* heiſſen muſs.

§. LV.

Die *à priori* beſtimmte Form des inneren Sinnes beſteht in der an der Receptivität beſtimmten Möglichkeit des *Nacheinanderſeyns* des Mannigfaltigen in der Vorſtellung, und der innere Sinn beſteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wie ferne daſſelbe in verbundenen, nacheinander folgenden Theilen gegeben iſt, zu Vorſtellungen zu gelangen.

Als Receptivität überhaupt kann die Empfänglichkeit des inneren Sinnes nur unter der Form des Mannigfaltigen, — als Empfänglichkeit des inneren Sinnes aber kann ſie nur durch die Spontaneität, deren Handlungsweiſe im Verbinden beſteht, afficiert werden. Das Mannigfaltige kann alſo den inneren Sinn nur in ſo ferne afficieren, als es *in ſeiner Mannigfaltigkeit* durch die Syntheſis aufgefaſſet wird, das heiſst durch ſucceſſive Apprehenſion der Theile des Mannigfaltigen; oder welches eben ſo viel iſt, als es durch die Spontaneität, die beym Ver-

Verbinden *jeden Theil* des Mannigfaltigen auffaſſen muſs, *nacheinander* gegeben wird. Die Verbindung des Mannigfaltigen muſs beym Afficiertwerden der inneren Empfänglichkeit *in* der Receptivität vorgehen, und dieſe muſs durch die Handlung der Syntheſis afficiert werden, um zu ihrem Mannigfaltigen (den Stoff) zu gelangen. Dieſes kann ihr alſo nur in ſo ferne gegeben werden, als die Spontaneität durch eine Handlung, die durch die Mannigfaltigkeit des Aufzufaſſenden beſtimmt wird, dem Mannigfaltigen durch ein jedem Theile deſſelben korreſpondirendes Afficieren der Receptivität, (ſucceſſive) Einheit giebt.

§. LVI.

Die *a priori* beſtimmte Form der Vorſtellung des inneren Sinnes beſteht in der Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen, die in wie ferne ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, Form der inneren *Anſchauung* heiſst.

Da die Erörterung dieſes Paragraphs den §. LIV. wiederholen muſste; ſo will ich mich bey derſelben nicht aufhalten.

Es iſt der Vorſtellung des inneren Sinnes weſentlich, daſs ihr Gegenſtand nichts auſſer dem Gemüthe befindliches, ſondern entweder eine bloſſe Veränderung des Gemüthes, oder eine Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens ſey. Hiezu iſt eine im Gemüthe gegründete Verſchiedenheit zwiſchen dem Empfangen des von auſſenher gegebenen Stoffes; durch welchen Vorſtellungen auf Dinge auſſer dem Gemüthe bezogen werden, und

und dem Empfangen des von innen gegebenen Stoffes, durch den sie auf etwas im Gemüthe bezogen werden, schlechterdings nothwendig. Die Art wie das Gemüth von aussen afficiert wird, muss von der Art wie es von innen afficiert wird, oder sich selbst afficiert, wesentlich verschieden seyn. In wie ferne die Receptivität von aussen afficiert wird, verhält sie sich blos leidend, verbindet sie nichts, ist ihr der Stoff in seiner blossen in der Natur der Receptivität gegründeten Mannigfaltigkeit gegeben. Ihr bestimmtes Vermögen von aussen afficiert zu werden muss also in dem bestimmten Aussereinanderseyn des *nicht* nacheinander, und folglich (in Rücksicht auf die innere Empfänglichkeit) *zugleich* gegebenen Mannigfaltigen bestehen. In wie ferne sie aber von innen afficiert wird, und ihr bestimmtes Mannigfaltige durch Handlung der Spontaneität empfängt; ist sie nur in so ferne für das Mannigfaltige empfänglich als ihr dasselbe durch Auffassen seiner Theile, und folglich *nicht* zugleich, sondern nacheinander gegeben wird. Das Merkmal des *Zugleich*gegebenen kömmt dem objektiven Stoffe nur in so ferne zu, als er nicht durch inneres Afficieren, welches nacheinander geschieht, gegeben ist.

§. LVII.

In wie ferne auch zur Vorstellung des äusseren Sinnes ein Afficiertwerden *von innen* wesentlich gehört, in so ferne ist die Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen die *allgemeine Form* jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch jeder Anschauung überhaupt, und die *Sinnlichkeit überhaupt* besteht in dem *a priori* bestimmten Vermögen durch

durch ein der Receptivität nacheinander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen.

Der von aussenher gegebene Stoff kann nur in so ferne Vorstellung werden, als sein Mannigfaltiges in der Receptivität verbunden, und folglich die von aussen afficierte Receptivität auch von innen, durch die Synthesis der Spontaneität afficiert wird. Dadurch wird das von aussen gegebene Mannigfaltige in den inneren Sinn aufgenommen, und zu einem in der Receptivität des Vorstellungsvermögens verbundenen Mannigfaltigen, zur bloßen Vorstellung. Auch die Vorstellung des *äussern* Sinnes muss also in wie ferne sie zugleich dem inneren Sinne angehört, aus einem nacheinander gegebenen und durch Spontaneität verbundenen Mannigfaltigen bestehen; und die Form der Vorstellung des innern Sinnes ist zugleich die *allgemeine Form* aller sinnlichen Vorstellungen; die *unmittelbare* Form der Vorstellungen des innern Sinnes und die *mittelbare* der Vorstellungen des äussern. Die *a priori* bestimmte Art wie die Receptivität von innen afficiert werden muss, oder das im Gemüthe bestimmte nacheinander gegebenseyn des Mannigfaltigen, ist also in so ferne die Form der Sinnlichkeit überhaupt, d. h. nicht nur des innern, sondern vermittelst des innern auch des äussern Sinnes; die unmittelbare Form des innern Sinnes, und durch diesen die mittelbare des äussern.

Das charakteristische Merkmal der sinnlichen Vorstellung überhaupt, das jeder Vorstellung in wie ferne sie sinnlich seyn soll *a priori* bestimmte Kennzeichen, besteht aus dem Entstehen der Vorstellung durch das nacheinander gegeben seyn des Man-

Mannigfaltigen. Iede sinnliche Vorstellung, in wie ferne sie auf das Subjekt bezogen wird und Empfindung heisst, ist also ein Afficiertwerden der Receptivität durch die blosse Spontaneität bey der blossen inneren Empfindung; ein Afficiertwerden von aussen her, durch etwas vom Vorstellungsvermögen verschiedenes, bey der äusseren Empfindung. Bey der letztern muss das von aussen Afficiertwerden immer durch ein Afficiertseyn von innen, das Einwirken immer von einem Entgegenwirken auf die Receptivität begleitet seyn, wenn Empfindung, d. h. eine Vorstellung, die Veränderung des Gemüthes, und nicht blosser Eindruck auf die Receptivität allein ist, entstehen soll.

§. LVIII.

Die Vorstellungen von den *a priori* bestimmten Formen der sinnlichen Vorstellung, der äussern und der innern Anschauung, sind *Vorstellungen à priori.*

Der Stoff aller Vorstellungen *a posteriori* (aller empirischen) Vorstellungen setzt im Vorstellungsvermögen, in wie ferne er objektiv, von aussenher gegeben seyn und Gegenständen ausser dem Gemüthe entsprechen soll, die bestimmte Empfänglichkeit für ein aussereinander gegebenes Mannigfaltige; und in wie ferne er durch Handlung der Spontaneität in der Receptivität bestimmt werden soll, bestimmte Empfänglichkeit für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige voraus. Dasjenige aber, was von allem empirischem Stoffe zur Möglichkeit der Vorstellung, als im Vorstellungsvermögen vorhanden, vorausgesetzt wird, kann dem

Gemüthe nicht mit und durch den empiriſchen Stoff, und das Afficiertwerden von auſſen gegeben ſeyn. Wenn es alſo vorgeſtellt wird, ſo wird es durch einen Stoff vorgeſtellt, der *nur ſeiner Wirklichkeit* nach in der Vorſtellung durch die Handlung der Spontaneität beſtimmt, ſeiner eigenthümlichen *Beſchaffenheiten* nach aber durch ſeinen im Vorſtellungsvermögen vorhandenen Gegenſtand (der beſtimmten Art des äuſſern und innern Afficiertwerdens) vor aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt iſt, d. h. es wird durch eine Vorſtellung *a priori* vorgeſtellt.

Was zur bloſſen ſinnlichen Vorſtellung allein gehört, nicht zur ſinnlichen Vorſtellung dieſes oder jenes durch einen objektiven Stoff beſtimmten Gegenſtandes, kann allein durch das vorſtellende Subjekt und zwar durch das bloſſe Vorſtellungsvermögen deſſelben in der Vorſtellung vorhanden ſeyn. Man müſste die Unterſcheidung zwiſchen dem Gemüthe und den als auſſer dem Gemüthe befindlich vorgeſtellten Gegenſtänden, und mit demſelben das *deutliche Bewuſstſeyn dieſer Gegenſtände* ganz aufheben, wenn man dasjenige, was zur bloſſen Vorſtellung gehört, und folglich durchs Vorſtellungsvermögen in die Vorſtellung kommt, von den Dingen auſſer uns ableiten wollte. Denn der Grund der Möglichkeit der Unterſcheidung des Gemüthes von den ſogenannten Auſſendingen kann nur darin liegen, daſs in der Vorſtellung der Auſſendinge etwas dem Gemüthe und etwas den Auſſendingen eigenthümlich angehört, welches das Gemüth im deutlichen Bewuſstſeyn ſich vorſtellt, indem es nämlich durch die Prädikate der Formen des äuſſern und innern Sinnes ſich als das vorſtellende;

lende; durch die Prädikate des objektiven Stoffes (der die Form der sinnlichen Vorstellung angenommen hat), aber das vom Vorstellenden unterschiedene, ausser ihm vorhandene, vorstellt. Bey diesem Bewufstseyn, wobey sowohl das *Ich*, als auch das *Aufsending* besonders vorgestellt wird, mufs das Gemüth dasjenige, was *an* ihm *afficiert* ist, den äussern und innern Sinn besonders vorstellen, und zwar lediglich als sein Eigenthum vorstellen, um es von demjenigen, *wodurch* es *afficiert* ist, dem Aufsendinge, das in einer besondern Vorstellung dabey vorgestellt wird, zu unterscheiden. Wenn also die Formen der Sinnlichkeit nicht *a priori* bestimmt, und die Vorstellungen derselben nicht Vorstellungen *a priori* wären, so müfste auch diefs deutliche Bewufstseyn schlechterdings unmöglich seyn.

„Wenn die beyden Formen der Sinnlichkeit nichts als Beschaffenheit des blofsen Vorstellungsvermögens sind, die *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden seyn müssen; so ist nicht abzusehen, warum nicht auch noch viele andere Beschaffenheiten der blofsen sinnlichen Vorstellungen z. B. Gerüche, Farben, Töne u. s. w. in der blofsen Beschaffenheit des Gemüthes gegründet und folglich nicht auch *a priori* vorgestellt seyn sollen." Diesem Einwurfe, der dem Verfasser der Kritik der Vernunft öfters gemacht worden ist, liegt eine Zweydeutigkeit im Begriffe eines *Vermögens* zum Grunde. Man denkt sich unter Vermögen zuweilen nichts als eine *unbestimmte* Möglichkeit (die blofse Nichtunmöglichkeit). In diesem Verstande ist in meinem Gemüthe *a priori* das Vermögen vorhanden zu einer anschauenden Vorstellung vom Chinesischen Kaiser zu gelangen.

Wer dieſe unbeſtimmte Möglichkeit durchaus ein *Vorſtellungsvermögen* nennen will, dem muſs freylich eingeräumt werden, daſs wir ſo viele verſchiedene Vorſtellungsvermögen beſitzen, als einzelne ſinnliche Vorſtellungen möglich ſind. Die *beſtimmte* Möglichkeit aber, die das Vermögen eines Subjektes ausmacht, iſt entweder durch die Beſchaffenheit des Subjektes ſelbſt oder durch etwas vom Subjekte verſchiedenes, beſtimmt; d. h. iſt im Subjekte entweder ein *urſprüngliches* oder *abgeleitetes* Vermögen. Das Vorſtellungsvermögen nun, welches dem vorſtellenden Subjekte allein eigenthümlich iſt, kann unmöglich aus einer im Subjekte bloſs unbeſtimmten, und in demſelben nur durch etwas auſſer demſelben beſtimmten, abgeleiteten, Fähigkeit beſtehen, wenn deutliches Bewuſstſeyn von Auſſendingen möglich ſeyn ſoll. Wie ſollte überhaupt eine Vorſtellung in Rückſicht ihres Stoffes auf etwas vom Gemüthe verſchiedenes auf ein Ding auſſer dem Gemüthe bezogen werden können, wenn nicht alles, was in dieſer Vorſtellung Stoff iſt, dem Dinge auſſer dem Gemüthe, und alles was nicht Stoff iſt, ſondern zur Form der Vorſtellung als Vorſtellung gehört, dem Gemüthe angehörte, und folglich nicht durch den Stoff, ſondern in der Form des Vorſtellungsvermögens beſtimmt wäre, und dem von auſſen gegebenen Stoff nicht durch das Gemüth erſt ertheilt würde. Alles alſo, was nur zur Form der *bloſſen Vorſtellung*, ſie mag ſinnlich ſeyn oder nicht, gehört, muſs in der Beſchaffenheit des Gemüthes gegründet, *a priori* im Vorſtellungsvermögen beſtimmt ſeyn; und die im Subjekte beſtimmte Möglichkeit vorzuſtellen, das eigentliche Vorſtellungsvermögen ausmachen. Aber auch *nur* allein alles, was zur bloſſen

bloſſen Form der bloſſen Vorſtellung allein gehört. Denn alles was dem von auſſen gegebenen Stoffe eigenthümlich, und dem Vorſtellungsvermögen durch dieſen Stoff gegeben iſt, gehört nicht zum vorſtellenden Subjekte, deſſen Prädikat das bloſſe Vorſtellungsvermögen iſt; ſeine Möglichkeit iſt nicht beſtimmt im bloſſen Vorſtellungsvermögen vorhanden, ſondern wird erſt in dem von ihm vorausgeſetzten Vorſtellungsvermögen von auſſenher beſtimmt, und kann folglich nur ein abgeleitetes, empiriſches Vermögen ausmachen; wie z. B. das Vermögen durchs Aug, Ohr etc. zu Vorſtellungen zu gelangen. Auch zeichnen ſich die das urſprüngliche Vermögen der Vorſtellungen ausmachenden Prädikate, von denen des abgeleiteten und empiriſchen genugſam durch die ihnen allein zukommenden Merkmale der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* aus.

§. LIX.

Durch die Form des äuſſeren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung des *bloſſen Raumes* im Gemüthe *à priori* beſtimmt; und der bloſſe Raum, in wie ferne er vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte *Form der äuſſeren Anſchauung*.

Ich unterſcheide die Vorſtellung des *bloſſen* Raumes von den Vorſtellungen des *erfüllten* und des *leeren* Raumes. Dieſe letztern ſind gemiſchte und abgeleitete Vorſtellungen; jene iſt die reine und urſprüngliche Vorſtellung vom Raume. Die Vorſtellungen des leeren ſowohl als des erfüllten Raumes enthalten Merkmale, die keineswegs dem bloſſen Raume weſentlich ſind: denn der Raum

muſs Raum bleiben, er mag erfüllt oder leer ſeyn. — „Aber iſt ihm denn nicht wenigſtens eines dieſer Merkmale weſentlich? Iſt nicht der Raum eben dadurch, daſs er nicht erfüllt iſt, leer; und daſs er nicht leer iſt, erfüllt?“ — Das Leerſeyn folgt freylich nothwendig aus dem Nichterfülltſeyn; und das Erfülltſeyn aus dem Nichtleerſeyn; aber keines von beyden erfolgt aus dem bloſſen Raume; ſo wenig als das Gelehrtſeyn und Nichtgelehrtſeyn aus der bloſſen Menſchheit erfolgt, ungeachtet eines dieſer beyden Prädikate jedem Menſchen zukommen muſs. Das weſentliche Merkmal des Raumes muſs dem Raume unveränderlich zukommen; nun iſt aber das Erfüllt- und Leerſeyn des Raumes etwas ſehr veränderliches, und alſo im Begriffe des bloſſen Raumes ein bloſs zufälliges Merkmal. Die Vorſtellung des erfüllten Raumes hat den Raum, *und* nebſt dem Raume das Erfülltſeyn des Raumes, zum Gegenſtande; die Vorſtellung des *leeren* hat den Raum und die Leerheit deſſelben zum Gegenſtande, entſteht daraus, daſs man aus dem erfüllten Raume, das was ihn erfüllt, wegdenkt; und hat folglich auſſer dem Merkmal des bloſſen Raumes auch noch das Merkmal der Negation des Erfüllten zum Inhalt, welches keineswegs in den Begriff des bloſſen Raumes gehört. Allein nicht bloſs die *gemeine* Vorſtellungsart verwechſelt den leeren Raum mit dem bloſſen. Auch *berühmte* Philoſophen haben ſich bey der Beurtheilung der *kantiſchen Theorie des Raumes* faſt immer dieſer Verwechslung ſchuldig gemacht; und dadurch, daſs ſie den empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *leeren* Raumes gezeigt haben, den ſchlechterdings empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *bloſſen* Raumes erwieſen zu haben, geglaubt.

Auch

Auch ſind die Vorſtellungen des erfüllten und leeren Raumes keineswegs die *urſprüngliche* Vorſtellung des Raumes, das heiſst, diejenige, die ſich unmittelbar auf den bloſſen Raum allein als ihren Gegenſtand bezieht, und aus dem bloſſen Stoff, der dem Raum als dem von der Vorſtellung deſſelben verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, entſtanden iſt. Denn ſowohl das Prädikat des erfüllten als des leeren Raumes ſetzt die Vorſtellung des Raumes als Subjekt dieſer Prädikate voraus. Man muſs die ſo eben beſtimmte *urſprüngliche* Vorſtellung des bloſſen Raumes, nicht mit der *empiriſch urſprünglichen Vorſtellung* des Raumes überhaupt, das heiſst mit derjenigen Vorſtellung verwechſeln in welcher der Raum zuerſt unter den Merkmalen empiriſcher Vorſtellungen im Bewuſstſeyn vorgekommen iſt. Ieder Vorſtellung *a priori* muſs eine empiriſche Vorſtellung vorhergehen, in welcher der Gegenſtand der erſtern, ſich als Form der bloſſen Vorſtellung an einem objektiven Stoffe bewieſen hat. Die empiriſch urſprüngliche Vorſtellung des Raumes iſt offenbar die des *erfüllten* Raumes, aus welcher ſich nach und nach die Vorſtellung des *leeren* ergab; wo dann endlich durch Abſonderung deſſen, was beyden gemeinſchaftlich iſt, die Vorſtellung des *bloſſen* Raumes zum Bewuſstſeyn gelangte. Dieſer unläugbar empiriſche Urſprung der Vorſtellung des Raumes hat die Einwürfe gegen die Priorität des Stoffes dieſer Vorſtellung veranlaſſet, die unter allerley Wendungen den von *Kant* nie angeſtrittenen Satz vertheidigten, daſs die *wirkliche* Vorſtellung des Raumes empiriſchen Urſprungs ſey. Allein die empiriſche Ableitung des Raums kann uns den Urſprung der Vorſtellung deſſelben nur in ſo ferne erläutern, als der

Stoff dieſer Vorſtellung als *gegeben* vorausgeſetzt wird. *Woher* er gegeben ſey, kann durch die Erfahrung, in welcher dieſer Stoff als bereits gegeben vorkommen muſs, nicht ausgemacht werden. Die Frage: woher iſt der *Stoff* aus welchem die Vorſtellung des Raums entſteht, dasjenige, was in der bloſſen Vorſtellung des Raums, dem von ihr unterſchiedenen Gegenſtande entſpricht, gegeben? gehört es zum objektiven oder zum ſubjektiven Stoffe? iſt es im Gemüthe *a priori*, oder *a poſteriori* beſtimmt? kann nur aus dem beſtimmten Begriffe des Vorſtellungsvermögens beantwortet werden.

Von der Vorſtellung des *bloſſen Raumes* behaupte ich nun: daſs der ihr eigenthümliche *Stoff* ſeiner Beſchaffenheit nach durch die Form des äuſſern Sinnes *a priori* im Gemüthe beſtimmt ſey. Durch dieſe Form nämlich, die in der beſtimmten Art durch ein auſſereinander gegebenes Mannigfaltige afficiert zu werden, beſteht, iſt allem objektiven Stoffe im Gemüthe die Form beſtimmt, unter welcher allein er in einer Vorſtellung des äuſſeren Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Auſſereinanderſeyn ſeines Mannigfaltigen. Nun kann aber dem *bloſſen Raume* in der Vorſtellung deſſelben kein anderer Stoff entſprechen, als das *Mannigfaltige überhaupt unter der bloſſen Form des Auſſereinanderſeyns*. Denn an dem bloſſen Raume kann 1) nur ein Mannigfaltiges *überhaupt*, nicht dieſes oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem beſtimmten Eindruck entſpräche, keine Sache *im* Raume, gedacht werden. 2) Das Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen, das *dem bloſſen Raume* als Gegenſtand weſentlich iſt, muſs in der Vorſtellung deſſelben nur *an* dem Stoff, und *durch* den

den Stoff beſtimmt ſeyn, weil es eine bloſſe Form des bloſſen Mannigfaltigen, das heiſst des Stoffes, allein iſt. In dem nun aber an dem unter der Form des Auſſereinanderſeyns beſtimmten Mannigfaltigen überhaupt, durch die Spontaneität mit der Form der Vorſtellung *Einheit* hervorgebracht wird (durch das Verbinden nämlich dieſes als auſſereinander beſtimmten Mannigfaltigen) entſteht eine Vorſtellung, die unmittelbar auf ihren Gegenſtand bezogen, *Anſchauung* des *bloſſen Raumes* iſt.

Der *vorgeſtellte* bloſſe Raum iſt alſo nichts anders als die *Form der äuſſeren Anſchauung* ſelbſt; und alle Merkmale des bloſſen Raumes müſſen ſich von der Form der äuſſern Anſchauung und ihrer unmittelbaren Vorſtellung ableiten laſſen. Die Form der äuſſeren Anſchauung beſteht *erſtens* aus der beſtimmten Form, die der *objektive*, d. i. durch ein Afficiertſeyn von auſſen gegebene, Stoff als ein ſolcher in der bloſſen Vorſtellung des äuſſern Sinnes annehmen muſs, im *Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen*. *Zweytens* aus der *Einheit*, durch welche dieſe Form des bloſſen Stoffes zur Form der bloſſen Vorſtellung wird. Dieſe beyden Beſtandtheile der *Form der äuſſern Anſchauung* ſind die weſentlichen Merkmale des bloſſen Raumes der im bloſſen Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zuſammenhängenden, einzigen Auſſereinanderſeyn beſteht. Aus der Form der Vorſtellung des äuſſern Sinnes läſst ſich daher vollkommen begreifen, warum der Raum aus lauter *verbundenen* Theilen beſtehe, wovon jeder *wieder als Raum*, als ein auſſereinander befindliches Mannigfaltige, gedacht werden muſs; die *Kontinuität* des Raumes, und die *Theilbarkeit*

deſſelben ins Unendliche. — Hieraus begreift ſich auch das *Nebeneinanderſeyn* der Theile im Raume, und das *Zugleichſeyn* derſelben, das eine nothwendige Folge des Unterſchiedes zwiſchen der Form der äuſſern und der innern Anſchauung iſt. Letztere beſteht *allein* im *nacheinanderſeyn;* die erſtern alſo im *nicht* nacheinanderſeyn — im *Zugleichſeyn.*

Die Vorſtellung, die unmittelbar aus dem der Form der äuſſern Anſchauung entſprechenden Stoffe entſteht, iſt eine wirkliche *Anſchauung*: denn ſie entſteht unmittelbar aus der (*a priori*) beſtimmten Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff ſelbſt nichts anderes als die Art des Afficiertwerdens von *auſſen* iſt. In wie ferne nun jede Anſchauung Vorſtellung eines *individuellen* Gegenſtandes iſt, und es nur eine einzige Form der äuſſern Anſchauung giebt; in ſo ferne läſst ſich auch die Eigenthümlichkeit des Raumes, daſs er nur ein *einziger* iſt, und alle verſchiedenen Räume nur Theile eines und ebendeſſelben Raumes ſind, befriedigend erklären.

So wie der bloſſe Raum nur durch eine *Anſchauung* ſich vorſtellen läſst, ſo können die Theile des Raumes nur durch *Begriffe* vorgeſtellt werden. Da durch das bloſſe Anſchauen allein an einem Gegenſtande nichts unterſchieden werden kann: ſo wird auch am Raume, in wie ferne er bloſs angeſchaut wird, kein beſonderer Theil unterſchieden. Theile des Raumes müſſen entweder durch den im Raum gegebenen Stoff, oder durch bloſſe Handlung der Spontaneität beſtimmt werden. In beyden Fällen aber ſetzen ſie in wie ferne ſie als Theile des Raumes *vorgeſtellt* werden ſollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anſchauung verſchiedene

ſchiedene Vorſtellungen, die ſich nur mittelbar, d. h. durch die Anſchauung auf den Ranm beziehen.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der äuſſern Anſchauung, oder des bloſſen Raumes, iſt Vorſtellung des *äuſſern Sinnes* und zwar *äuſſere Anſchauung.* Sie entſteht durch die beſtimmte Art des von auſſen Afficiertwerdens; und obwohl ihr Stoff nicht durch ein Afficiertwerden durch einen Gegenſtand auſſer uns, ſondern ſeiner *Beſchaffenheit* nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſeiner Wirklichkeit nach, in der Vorſtellung aber durch die Handlung der Spontaneität, welche ihre eigene Receptivität der Form des äuſſern Sinnes gemäſs afficiert, beſtimmt wird; ſo iſt doch dieſer Stoff ſelbſt nichts anderes als das *Mannigfaltige*, welches der Form, unter welcher Gegenſtände *auſſer uns* angeſchaut werden, entſpricht. Die Vorſtellung der Form der äuſſeren Anſchauung iſt in ſo ferne die Vorſtellung des allgemeinſten Merkmals, welches allen Gegenſtänden in wie ferne ſie auſſer uns angeſchaut werden können, zukommen muſs; und eben darum ſelbſt eine Vorſtellung, die ſich auf etwas auſſer uns bezieht. Die Form der äuſſeren Anſchauung iſt die im Gemüthe beſtimmte Bedingung, unter welcher allein der objektive Stoff *in* einer Vorſtellung vorkommen und durch ihn ein Gegenſtand auſſer uns vorgeſtellt werden *kann.* Die Anſchauung dieſer Form bezieht ſich alſo zwar auf keinen wirklichen, aber doch auf den *im* Gemüthe *möglichen* objektiven Stoff und durch ihn auf den möglichen Gegenſtand auſſer uns. Der bloſſe Raum enthält daher auch nichts auſſer uns Wirkliches; und iſt in ſo ferne ein bloſſes *Nichts*, verglichen mit den in ihm befindlichen Dingen,

und

und abgesondert von der Form ihrer Anschauung. Allein nichts desto weniger begreift er in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des *in* ihm Wirklichen, des *Ausgedehnten* in sich. Man nehme dem Raume das Ausgedehnte, und er wird Raum bleiben; aber man nehme dann dem Ausgedehnten den Raum und es wird dadurch unmöglich werden. Die Form der äussern Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelst des objektiven Stoffes, den sie zur Vorstellung macht, auf Gegenstände ausser uns, und der Raum bezieht sich so nothwendig aufs Ausgedehnte, dass er sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Ausdehnung denken lässt. Die Vorstellung des Raums ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Ausdehnung.

Der Schein der Paradoxie, den die Behauptung, dass die Vorstellung der Form der äussern Anschauung, und folglich die Vorstellung eines nicht ausser dem Gemüthe vorhandenen Gegenstandes gleichwohl selbst eine äussere Anschauung sey, mit sich führt, verliert sich vollends, wenn man bedenkt, dass diese im Gemüthe vorhandene Form gerade dasjenige ist, *wodurch* sich das Gemüth, oder *was* sich im Gemüthe vor aller Vorstellung auf Dinge ausser demselben bezieht. Wird also diese Form vorgestellt: so wird etwas, was sich im Gemüthe auf etwas ausser dem Gemüthe bezieht, vorgestellt. Die Form der äusseren Anschauung hat eine doppelte Beziehung: auf das Gemüth nämlich, in wie ferne sie in der Beschaffenheit der Receptivität des Vorstellungsvermögens gegründet ist; und auf etwas ausser dem Gemüthe, in wie ferne sie die Form ist, die aller objektive (von aussenher gegebene) Stoff im Gemüthe annehmen

nehmen mufs. Sie ift hiedurch gleichfam das Medium der Communikation zwifchen dem Gemüthe und den Dingen auffer dem Gemüthe. Der von diefen letztern gelieferte objektive Stoff, und die vom Gemüthe gelieferte Form der äuffern Anfchauung in der Vorftellung, welche fie ausmachen, vereiniget, und auf den Gegenftand bezogen, machen jede (empirifche) Anfchauung der Dinge auffer uns aus. Die vorgeftellte blofse Form der äuffern Anfchauung mufs alfo dahin bezogen werden, wohin die Vorftellung, deren Form fie ift, bezogen werden mufs: auf *etwas auffer uns*; und eben darum mufs fie auch als etwas auffer uns befindliches, und zwar als dasjenige, *worin* alles auffer uns befindliche vorkommen mufs, vorgeftellt werden. Hierdurch wird es völlig begreiflich, warum der Raum, ungeachtet wir ihn weder für eine Subftanz, noch für ein Accidenz einer Subftanz, noch für ein Verhältnifs zwifchen mehreren Körpern (denn auch dort mufs Raum gedacht werden wo kein Körper ift) halten können; ungeachtet wir ihn unmöglich in die Reihe der wirklichen Dinge und ihrer Befchaffenheiten verfetzen können; gleichwohl für kein blofses *Nichts* angefehen werden kann, ja allen Einwendungen der Spekulation zum Trotze fich uns gleichwohl als etwas auffer uns ohne alle Eigenfchaften wirklicher Dinge aufdringt.

Endlich ift, welches wohl keines weiteren Beweifes bedarf, die Form der äuffern Anfchauung kein auffer unfrem Gemüthe befindlicher Gegenftand. Ihre Vorftellung ift daher auch keine Vorftellung eines auffer uns befindlichen Gegenftandes, fondern die Anfchauung der Form, welche *alle* Gegenftän-

genſtände auſſer uns durch den ihnen in der Vorſtellung entſprechenden objektiven Stoff annehmen müſſen, in wie ferne ſie *anſchaulich* ſeyn ſollen. Die Vorſtellung dieſer bloſſen Form iſt Vorſtellung des bloſſen Mannigfaltigen unter der Form des Auſſereinanderſeyns auf Einheit gebracht; und folglich keines, weder durch einen objektiven Stoff in einer empiriſchen Anſchauung, noch durch den Verſtand in einem Begriffe beſtimmten, und damit *begränzten* Auſſereinanderſeyns. Daher kann auch in der Anſchauung dieſer bloſſen Form keine beſtimmte Gränze des auſſereinander befindlichen Mannigfaltigen vorkommen; und es begreift ſich, warum und in wie ferne der bloſſe Raum *unendlich* iſt.

§. LX.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der äuſſern Anſchauung oder des bloſſen Raumes, iſt *Anſchauung a priori*, der Raum iſt in ſo ferne ein *nothwendiger* Gegenſtand für uns, und durch ihn iſt die *Ausdehnung* ein *allgemeines* Merkmal aller anſchaulichen Gegenſtände auſſer uns.

Nach dem, was in der *Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt* über die *Vorſtellungen a priori*, und in den vorigen Paragraphen über die Vorſtellung von der Form der äuſſeren Anſchauung oder dem bloſſen Raume, geſagt iſt, bedarf die Behauptung, daſs dieſe Vorſtellung in wie ferne ſie unmittelbar auf ihren Gegenſtand bezogen wird, Anſchauung *a priori* ſey, weder eines Beweiſes noch einer Erörterung. Aber das bisherige Schickſal der *Kritik der Vernunft*, die gerade über

über dieſe freylich auf einem anderen Wege erwieſene Behauptung ſo gar jämmerlich miſsverſtanden wurde, nöthigt mir die ausdrückliche, obwohl ſonſt überflüſſige, Erklärung ab; daſs ich *nicht* den *Raum* ſelbſt, ſondern nur die *Vorſtellung* deſſelben Anſchauung *a priori* nenne; und daſs ich auch dieſe Anſchauung keineswegs in dem Sinne *a priori* nenne, als ob ſie der *empiriſchen* vorhergienge, oder als ob ſie nicht von der *empiriſchen* des erfüllten, und der *abſtrakten* des leeren Raumes abgezogen wäre, ſondern lediglich in ſo ferne, als ihr Stoff, der keinem andern Gegenſtande als der Form der äuſſern Anſchauung entſpricht, ſeiner Beſchaffenheit nach nur durch die Form des äuſſern Sinnes beſtimmt iſt, die doch wohl nicht durch den empiriſchen Eindruck gegeben ſeyn kann; ſondern als Bedingung alles äuſſern Afficiertwerdens *a priori* im Gemüthe vorhanden ſeyn muſs.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *a priori* iſt der Raum ein *nothwendiger Gegenſtand* für unſer Gemüth. Da die beſtimmte Möglichkeit durch etwas auſſer uns befindliches afficiert zu werden nothwendig zu unſrem Vorſtellungsvermögen gehört, einen weſentlichen Beſtandtheil deſſelben ausmacht, der, von unſrer Receptivität unzertrennliche äuſſere Sinn iſt; und da die durch denſelben beſtimmte Form der äuſſern Anſchauung die Form iſt, welche aller objektive Stoff, wenn durch ihn Vorſtellung von Dingen auſſer uns möglich ſeyn ſoll, annehmen muſs; ſo iſt dieſe Form unſrem Gemüth eben ſo nothwendig, als die Möglichkeit der Vorſtellung äuſſerer Dinge; und der bloſſe Raum iſt von unſrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kommt es, daſs wir zwar alle Gegenſtände

aus

aus dem Raume, aber nie den Raume ſelbſt wegzudenken vermögen, daſs wir allezeit, wenn wir etwas auſſer uns vorſtellen wollen, auch den Raum vorſtellen müſſen; daſs wir nicht einmal *vom auſſer uns vorhanden ſeyn* eine Vorſtellung haben können, ohne den Raum dabey zu Hülfe zu nehmen.

Als einem Gegenſtande einer Vorſtellung *a priori*, kömmt dem Raume bey ſeiner Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wie ferne er nämlich in der Eigenſchaft der *a priori* beſtimmten Form jeder empiriſchen äuſſern Anſchauung ein *allgemeines Merkmal* aller anſchaulichen *Dinge auſſer uns* iſt, auf die er zugleich mit der Vorſtellung bezogen wird. Daher kömmt es, daſs alle Dinge auſſer uns nicht nur im Raume vorhanden ſeyn, ſondern auch einen Theil des Raumes *erfüllen*, ausgedehnt ſeyn, müſſen. Der dem Gegenſtande auſſer uns in der Vorſtellung entſprechende, durch afficiert-werden von auſſen gegebene, Stoff kann nur durch die Form der äuſſern Anſchauung, die er im Gemüthe annimmt, Vorſtellung werden; und nur in ſeiner unzertrennlichen Vereinigung mit dieſer Form auf ſeinen Gegenſtand bezogen werden, der daher auch nur unter dieſer Form, und folglich nur als etwas den *Raum erfüllendes, Ausgedehntes* vorgeſtellt werden kann.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *a priori* iſt der Raum von der *Erfahrung unabhängig*, in wie ferne die Erfahrung in dem Gegebenſeyn eines Stoffes *a poſteriori* beſteht. Denn er iſt die Bedingung, die im Gemüthe beſtimmt ſeyn muſs, wenn der objektive Stoff, der nicht anders als *a poſteriori* gegeben ſeyn kann, im Gemüthe vorkommen

kommen und zur Vorstellung werden soll. In *dieser Rücksicht* ist auch die Vorstellung des Raumes von der Erfahrung unabhängig; nämlich in Rücksicht ihres *a priori* im Gemüthe bestimmten Stoffes; obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als eine wirkliche Vorstellung von dem Gegebenseyn eines objektiven Stoffes in einer empirischen Vorstellung abhängt. Denn ohne diesen letztern würde der äussere, *a priori* bestimmte Sinn, keine Veranlassung haben, die Form der äusseren Anschauung an einem Stoffe zu bestimmen; und diese würde so wenig auch als blosse Form vorgestellt werden können, als jede andere Form die nicht vorher in konkreto an einem Stoffe vorgekommen ist, ungeachtet dieselbe weder mit noch durch den Stoff gegeben ist. — Nichts ist daher begreiflicher als wie alle bisherige Versuche den Raum ohne diese Einschränkung von der Erfahrung abzuleiten, nothwendig mifslingen mufsten; und warum derjenige Theil der Philosophen, der den blossen Raum für etwas Wirkliches, und von den Dingen unabhängiges, hielt, an demselben ein nothwendiges, unendliches, und selbstständiges — Unding zugeben mufste; der andere Theil aber, der ihn für ein blosses Verhältnifs der Dinge gegeneinander ansah, weder erklären konnte, warum der Raum als etwas unendliches; warum er auch dort wo keine Dinge sind, gedacht werden müsse; und wie es zugienge, dafs die Eigenschaften des blossen Raumes auch den Dingen, welche den Raum erfüllen, *nothwendig* zukommen müfsten.

Aus der *Nothwendigkeit* des Raumes, die von seiner im Gemüthe bestimmten Natur abhängt, ergiebt sich die sonst unerklärbare *apodiktische*

Gewiſsheit der Geometrie, die nichts als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Eigenſchaften des Raumes iſt, welche in derſelben nicht durch bloſſe, ſondern auf Anſchauungen ſich unmittelbar beziehende Begriffe dargeſtellt werden. Wenn das Subſtratum der Geometrie, der bloſſe Raum, nothwendig iſt, ſo muſs auch jede ſeiner Eigenſchaften nothwendig ſeyn; der Raum kann aber nur in ſo ferne in meinem Bewuſstſeyn als nothwendig vorgeſtellt werden, in wie ferne er eine Bedingung des Wirklichen iſt. Da der bloſſe Raum als Form meiner äuſſern Anſchauung kein auſſer mir befindlicher Gegenſtand iſt, ſo weiſs ich, daſs diejenige Eigenſchaft des Raumes, welche z. B. *Dreyeck* heiſst, und alle Eigenſchaften dieſes Dreyeckes, die dem Raume in meiner Vorſtellung zukommen, dem Raume, und dem Dreyecke auch *an ſich* zukommen müſſen, daſs alle möglichen Dreyecke, die mir meine Einbildungskraft vorzeichnen kann, und alle wirklichen, die mir in der Sinnenwelt vorkommen können, eben dieſelben Eigenſchaften haben *müſſen*; welches ich nicht wiſſen könnte, wenn mir das Subſtratum des Dreyeckes nur aus der Erfahrung bekannt wäre, deren Zeugniſs nicht weiter, als die gegebenen Fälle, reicht.

§. LXI.

Durch die Form des inneren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung der *bloſſen Zeit* im Gemüthe *a priori* beſtimmt, und die bloſſe Zeit in wie ferne ſie vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte Form der inneren Anſchauung.

Auch

Digitized by Google

Auch hier unterſcheide ich die *erfüllte* und die *leere* von der *bloſſen Zeit*, die allein der Gegenſtand der reinen (unvermiſchten) und urſprünglichen (durch ihren bloſſen Stoff und folglich unmittelbar auf die Zeit ſich beziehenden) Vorſtellung der Zeit ſeyn kann. Das Weſen der Zeit kann weder im Erfüllt- noch im Leerſeyn beſtehen; und beydes ſind Prädikate der Zeit, die keineswegs den Begriff der Zeit als Subjekt ausmachen, ſondern denſelben vorausſetzen. Unter der bloſſen Zeit kann alſo weder die Succeſſion der wirklichen Dinge, noch die Succeſſion unſrer Vorſtellungen, noch die Ordnung in den Bewegungen der Planeten, noch irgend etwas anderes verſtanden werden, wodurch etwas, das die Zeit erfüllt, als ein Beſtandtheil der Zeit ſelbſt, als innere Bedingung, und weſentlicher Inhalt des Begriffes der *bloſſen* Zeit angegeben wird. Ich gebe zu, ja, ich behaupte ſogar meiner Theorie zufolge, daſs die Vorſtellung der bloſſen Zeit *nicht ohne* die empiriſche Vorſtellung der erfüllten Zeit, nur *nach* derſelben, und in wie ferne bey der allmähligen Entwicklung unſrer Begriffe das abſtrakte vorher im Konkreten vorkommen muſs, *durch* dieſelbe entſtehen müſſe. Aber ich behaupte auch daſs der Stoff, der der bloſſen Zeit in der Vorſtellung derſelben entſpricht, keineswegs durch das Afficiertwerden von auſſen (das ich ſelbſt zur Wirklichkeit der Vorſtellung der bloſſen Zeit für unentbehrlich halte) gegeben, ſondern ſeiner Beſchaffenheit, ſeiner eigenthümlichen Form nach durch die bloſſe Form des inneren Sinnes *a priori* im Gemüth beſtimmt ſey.

Durch die Form des inneren Sinnes, die in der beſtimmten Art durch ein nacheinander gege-

benes Mannigfaltige afficiert zu werden beſteht, iſt allem Stoffe überhaupt die Form beſtimmt, unter welcher er allein in einer Vorſtellung des innern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Nacheinanderſeyn ſeines Mannigfaltigen. Nun kann aber der bloſſen Zeit in der Vorſtellung derſelben kein anderer Stoff entſprechen als *das Mannigfaltige überhaupt unter der bloſſen Form des Nacheinanderſeyns.* Denn an der bloſſen Zeit kann 1) nur ein Mannigfaltiges überhaupt, nicht dieſes oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem beſtimmten Eindrucke entſpräche, kein Etwas in der Zeit gedacht werden. 2) Das Nacheinanderſeyn des Mannigfaltigen, das der bloſſen Zeit, als Gegenſtand gedacht, weſentlich iſt, muſs in der bloſſen Vorſtellung derſelben nur an dem Stoffe und durch den Stoff beſtimmt ſeyn, weil es eine bloſſe Form des bloſſen Mannigfaltigen, d. h. des Stoffes allein iſt. Indem nun aber an dem unter der Form des Nacheinanderſeyns beſtimmten Mannigfaltigen überhaupt durch die Spontaneität mit der Form der Vorſtellung *Einheit* hervorgebracht wird, entſteht eine Vorſtellung, die unmittelbar auf ihren Gegenſtand (dasjenige welchem ihr Stoff entſpricht) bezogen, Anſchauung der bloſſen Zeit iſt.

Die *vorgeſtellte* bloſſe Zeit iſt alſo nichts anderes als die Form der *inneren Anſchauung* ſelbſt, und alle Merkmale der bloſſen Zeit müſſen ſich von der Form der inneren Anſchauung und ihrer unmittelbaren Vorſtellung ableiten laſſen. Die Form der innern Anſchauung beſteht *Erſtens* aus der beſtimmten Form, die jeder der inneren Receptivität gegebene Stoff als Stoff der innern Anſchauung in der bloſſen Vorſtellung annehmen muſs,

Digitized by Google

mufs, im Nacheinanderfeyn des Mannigfaltigen. *Zweytens* aus der Einheit, durch welche diefe Form des blofſen Stoffes zur Form der blofſen Vorſtellung wird. Diefe beyden Beſtandtheile der Form der innern Anſchauung ſind aber die weſentlichen Merkmale der *blofſen Zeit*, die im blofſen Nacheinanderfeyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zuſammenhängenden, einzigen Nacheinanderſeyn beſteht. Aus der Form der inneren Anſchauung läſst ſich daher auch vollkommen begreifen, warum die blofſe Zeit aus lauter *verbundenen* Theilen beſtehe, wovon jeder wieder als Zeit, als ein nacheinander vorkommendes Mannigfaltige, gedacht werden mufs, die *Kontinuität* der Zeit ſowohl als ihre *Theilbarkeit ins Unendliche*. Hieraus begreift ſich auch, warum in der blofſen Zeit allein nichts *zugleich* vorkommen kann. Das Zugleichvorkommen ſetzt die Form des *Auſſereinanderſeyns* den blofſen Raum voraus, und kann nur durch die *Verbindung* von Raum und Zeit gedacht werden.

Die Vorſtellung, die unmittelbar aus dem der blofſen Form der inneren Anſchauung entſprechenden Stoffe beſteht, iſt eine wirkliche Anſchauung; denn ſie entſteht unmittelbar aus der (*à priori* beſtimmten) Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff ſelbſt nichts anders als die Art des Afficiertwerdens von *innen* iſt. In wie ferne nun jede Anſchauung Vorſtellung eines individuellen Gegenſtandes iſt und es nur eine einzige Form der inneren Anſchauung giebt, in ſo ferne läſst ſich auch die Eigenthümlichkeit der Zeit, dafs ſie nur eine *einzige* iſt, und alle verſchiedenen Zeiten nur Theile einer und ebenderſelben Zeit ſind, befriedigend erklären.

So wie die bloſſe Zeit nur durch eine Anſchauung ſich vorſtellen läſst: ſo können die Theile der Zeit nur durch Begriffe vorgeſtellt werden. Sie müſſen entweder durch den in der Zeit aufgefaſsten Stoff, oder durch bloſſe Handlung der Spontaneität beſtimmt werden. In beyden Fällen ſetzen ſie, in wie ferne ſie als Theile der Zeit vorgeſtellt werden ſollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellungen, die ſich nur durch Anſchauung auf die Zeit beziehen.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form des inneren Sinnes, iſt ſelbſt eine Vorſtellung des inneren Sinnes und zwar *innere Anſchauung*. Sie entſteht durch die beſtimmte Art von innen afficiert zu werden; und obwohl ihr Stoff nicht in einem von auſſen gegebenen und in den inneren Sinn aufgenommenen Mannigfaltigen beſteht; ſondern ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſeiner Wirklichkeit nach in der bloſſen Vorſtellung durch die ihre eigene Receptivität nach der Form des innern Sinnes afficierende Spontaneität beſtimmt wird, ſo iſt doch dieſer Stoff gleichwohl ein wirkliches und im Gemüthe beſtimmtes Mannigfaltige, das in der Form unter welchen *etwas a poſteriori* in uns angeſchaut werden kann, ſeinen beſtimmten Gegenſtand hat; aber ſo wie alles was ſich *a poſteriori in uns* anſchauen läſst, nämlich die *Veränderung* in uns, nur als in uns ſelbſt angeſchaut, nur Gegenſtand einer *innern* Anſchauung ſeyn kann. Die Vorſtellung der Form des innern Sinnes iſt in ſo ferne Vorſtellung des allgemeinſten Merkmals, welches allem, was *a poſteriori* in uns als in uns befindlich, vorgeſtellt werden kann, zukommen muſs. Alles

was

was als in dem vorſtellenden Subjekte befindlich vorgeſtellt werden kann; iſt entweder *à priori* vorgeſtellte Form des bloſſen Vorſtellungsvermögens, worunter auch die Form des innern Sinnes ſelbſt gehört, oder die wirkliche Vorſtellung ſelbſt, in wie ferne ſie als etwas *à poſteriori* im Gemüthe befindliches vorgeſtellt werden kann, welches letztere nur der Form der innern Anſchauung gemäſs, d. h. in der bloſſen Zeit geſchehen kann; daher auch die Vorſtellungen unter dem allgemeinen Prädikate, der in uns *erfüllten* Zeit, der Veränderungen in uns, vorgeſtellt werden müſſen.

Die Form der inneren Anſchauung iſt die im Gemüthe beſtimmte Bedingung, unter welcher allein ein Mannigfaltiges (als ſubjektiver Stoff) in einer Vorſtellung vorkommen, und durch daſſelbe ein empiriſcher Gegenſtand in uns, d. h. die Veränderung des Gemüthes, vorgeſtellt werden kann. Die Anſchauung dieſer bloſſen Form allein bezieht ſich alſo zwar auf kein wirkliches, aber doch auf alles mögliche von innen Afficiertſeyn, und durch daſſelbe auf die mögliche Veränderung in uns. Die *bloſſe Zeit* enthält daher auch keine wirkliche Veränderung, und iſt in ſo ferne ein bloſſes Nichts verglichen mit den in der erfüllten Zeit vorkommenden Veränderungen und abgeſondert von der Form der Anſchauung derſelben. Allein nichts deſtoweniger begreift ſie in der letztern Eigenſchaft die Möglichkeit des in ihr Wirklichen, d. h. der Veränderung in ſich. Man nehme die Veränderung aus der Zeit, und es wird immer die bloſſe Zeit übrig bleiben; aber man nehme dann die Zeit von der Veränderung hinweg, und die Veränderung wird unmöglich werden. Die Form der inneren

Anſchauung bezieht ſich nothwendig vermittelſt des ihr gemäſſen Afficiertſeyns von innen, das durch ſie anſchaulich wird, auf die Veränderung in uns als einen vorſtellbaren Gegenſtand; und die Zeit bezieht ſich ſo nothwendig auf Veränderung, daſs ſie ſich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Veränderung denken läſst. Die Vorſtellung der Zeit iſt die anſchauende Vorſtellung von der Möglichkeit der Veränderung.

Die Anſchauung der bloſſen Form des inneren Sinnes iſt Anſchauung eines bloſſen Mannigfaltigen überhaupt, in wie ferne daſſelbe unter der Form des Nacheinanderſeyns auf Einheit gebracht iſt. Das Mannigfaltige überhaupt, das in dieſer Anſchauung vorkommt, kann eben darum weder durch einen empiriſchen Stoff, noch durch eine Handlung der Spontaneität beſtimmt, und folglich auch nicht *begränzt* ſeyn. Es kann in der Anſchauung der bloſſen Zeit keine Gränze des Nacheinanderſeyns vorkommen, und es begreift ſich, wie und in wie ferne die bloſſe Zeit *unendlich* iſt.

§. LXII.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der inneren Anſchauung, oder der bloſſen Zeit, iſt *Anſchauung a priori;* die bloſſe Zeit iſt in ſo ferne ein *nothwendiger* Gegenſtand für uns, und durch ſie iſt *Veränderung in uns* das allgemeine Merkmal aller unſrer Vorſtellungen in wie ferne ſie Gegenſtände des innern Sinnes ſind.

Dieſer Paragraph kann nach dem bisher geſagten keine Schwierigkeit haben, wenn man nicht etwa

etwa die Zeit mit der bloſſen Vorſtellung der Zeit verwechſelt. Der *Stoff* der Vorſtellung der Zeit iſt ſeiner *Beſchaffenheit* nach unmittelbar *a priori* im Gemüthe beſtimmt, nicht die Vorſtellung der Zeit, auch nicht die Zeit ſelbſt. Die Zeit iſt nicht Form des inneren *Sinnes*, ſondern Form der inneren *Anſchauung*; und entſteht bloſs aus der Form des inneren Sinnes (dem bloſſen Nacheinanderſeyn), in wie ferne daſſelbe durch die Spontaneität die Form der Vorſtellung, Einheit des Mannigfaltigen, erhalten hat.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *à priori* iſt die Zeit ein *nothwendiger* Gegenſtand für unſer Gemüth. Da die beſtimmte Möglichkeit durch die Spontaneität afficiert zu werden nothwendig zu unſrem Vorſtellungsvermögen gehört, einen weſentlichen Beſtandtheil deſſelben ausmacht, und der von unſrer Receptivität unzertrennliche innere Sinn iſt; und da die durch denſelben beſtimmte Form der inneren Anſchauung die Form iſt, welche aller Stoff in wie ferne durch ihn der innere Sinn afficiert ſeyn ſoll, annehmen muſs, ſo iſt dieſe Form unſrem Gemüthe ſo weſentlich, als die Möglichkeit der Vorſtellung überhaupt, und insbeſondere die Möglichkeit der inneren Anſchauung. Die Zeit iſt daher von unſrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kömmt es, daſs wir zwar alle Gegenſtände aus der Zeit, aber nie die Zeit ſelbſt wegzudenken vermögen, daſs wir allzeit, wenn wir uns unſre eigenen Vorſtellungen als etwas in uns wirkliches vorſtellen, auch die Zeit vorſtellen müſſen, und daſs wir von einem Vorhandenſeyn *in uns* keine Vorſtellung haben können, ohne die Zeit dabey zu Hülfe zu nehmen, und ein *Entſtehen* in uns zu denken.

Als einem Gegenſtande einer Vorſtellung *à priori* kömmt der Zeit bey ihrer Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wie ferne ſie nämlich in der Eigenſchaft der *a priori* beſtimmten Form jeder empiriſchen inneren Anſchauung ein allgemeines und unmittelbares Merkmal aller Gegenſtände in uns, jeder *Veränderung* in uns iſt. Hieraus begreift ſichs, warum alles, was Gegenſtand einer Vorſtellung des inneren Sinnes, einer durch die Art des Afficiertſeyns von innen entſtandenen Vorſtellung iſt, nicht nur in der Zeit vorhanden, ſondern auch einen Theil der Zeit erfüllen, ein der Zeit entſprechendes Mannigfaltige, *Veränderung* ſeyn muſs.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *à priori* iſt die bloſſe Zeit von der Erfahrung unabhängig; in wie ferne die Erfahrung im Gegebenſeyn eines Stoffes *à poſteriori* beſteht. Denn ſie iſt die Bedingung die im Gemüthe beſtimmt vorhanden ſeyn muſs, wenn der Stoff *à poſteriori* in den inneren Sinn aufgefaſſet werden, und Vorſtellung aus ihm entſtehen ſoll. In *dieſer Rückſicht* iſt auch die Vorſtellung der Zeit von der Erfahrung unabhängig, obwohl ſie in Rückſicht auf ihre Entſtehung als beſondere Vorſtellung von dem Gegebenſeyn eines objektiven Stoffes ſowohl, als vom Afficiertſeyn durch die Spontaneität abhängt. — Iede Ableitung der Vorſtellung Zeit aus der Erfahrung, bey welcher der Umſtand, daſs die Beſchaffenheit des Stoffes welcher der bloſſen Zeit in der Vorſtellung entſpricht, im Gemüthe *a priori* beſtimmt ſeyn müſſe, überſehen iſt, muſs nothwendig miſslingen, und der Zeit entweder ihre *Nothwendigkeit* abſprechen, oder ſie zu einem ſelbſtſtändigen, ewigen Undinge machen.

§. LXIII.

Digitized by Google

§. LXIII.

Die Zeit ist die *allgemeine Form aller Anschauungen* überhaupt, und daher ein wesentliches Merkmal aller Gegenstände, in wie ferne sie anschaulich sind.

Die Form der inneren Anschauung ist die allgemeine Form aller Anschauung überhaupt, in wie ferne der Stoff aller sinnlichen Vorstellung durch die Spontaneität nur unter der Form des inneren Sinnes in der Receptivität verbunden, oder welches eben so viel heifst nur unter der Form eines nacheinanderseyenden Mannigfaltigen in den inneren Sinn aufgenommen werden kann. Die Zeit ist also in so ferne auch Form der äussern Anschauung; aber nur mittelbar, vermittelst des innern Sinnes, der auch bey der äusseren Anschauung afficiert seyn mufs, und die Zeit mufs mit der sinnlichen Vorstellung des äussern Sinnes auf den (ausser uns befindlichen) Gegenstand bezogen werden, und unter den Merkmalen desselben vorkommen. Jeder anschauliche Gegenstand mufs also *in* der *Zeit* angeschaut werden.

Allein die Zeit kann kein *unmittelbares* Merkmal der Gegenstände ausser uns, der Gegenstände im Raume, seyn. Das Mannigfaltige das dem Gegenstande ausser uns entspricht, in wie ferne er durch den Verstand als etwas für sich bestehendes gedacht werden mufs, kann nur der Form des äusseren Sinnes gemäfs im blossen Raume, in dem es allein gegeben seyn kann, angeschaut werden, und die Zeit kann von demselben nur mittelbar, und zwar nur als ein negatives Merkmal behauptet werden, das heifst, der Gegenstand kann in wie ferne

ferne er als *auſſer uns* beſtehend gedacht wird, nur als ein nicht die bloſſe Zeit erfüllendes und mit derſelben fortlaufendes, ſondern als ein *Beharrliches im Raume* angeſchaut werden; ſo wie die beharrlichen Merkmale ihm nur im Raume allein, und folglich nicht unter der Form des Nacheinanderſeyns, ſondern als *zugleichſeyende* Theile zukommen können.

Allein es kommen auch an den Gegenſtänden *auſſer uns Veränderungen* vor, Merkmale die an den Gegenſtänden ſelbſt nur in der Zeit wirklich werden, und die alſo offenbare Beweiſe ſind, daſs die Zeit auch als etwas auſſer uns, und nicht als die bloſſe Form unſrer Anſchauungen gedacht werden müſſe." Ich antworte: *Fürs erſte* werden dieſe Veränderungen keineswegs in der bloſſen Zeit, ſondern im Raume *und* in der Zeit zuſammengenommen angeſchaut, und ihr allgemeinſtes weſentliches Prädikat iſt *Bewegung*, Veränderung im Raum und in der Zeit. Wäre alſo die Zeit, in der dieſe Veränderungen angeſchaut werden, nicht die bloſſe Form unſrer Anſchauung, ſo könnte es der Raum ebenfalls nicht ſeyn. *Fürs zweyte* können dieſe Veränderungen an den von unſren Vorſtellungen verſchiedenen Gegenſtänden nur in ſo ferne *vorgeſtellt* werden, als ſie in der bloſſen Vorſtellung vorkommen, und mit und durch dieſelbe auf den Gegenſtand bezogen werden. Die Veränderung auſſer uns kann nur durch eine Veränderung in uns vorgeſtellt werden; die Vorſtellung derſelben hängt alſo von der im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Form ab, unter welcher allein Veränderung *in uns* vorgehen kann; das heiſst von der in der Receptivität beſtimmten Empfänglichkeit für

für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige, von der in unſrem Gemüthe beſtimmten *bloſſen Zeit.*

Alles Nacheinanderſeyn in der Receptivität iſt in derſelben nur in wie ferne ſie innerer, — ſo wie alles Auſſereinanderſeyn nur in wie ferne ſie äuſſerer Sinn iſt, möglich. Alles wirkliche Nacheinanderſeyn kann in der Receptivität nur durch die Spontaneität des Vorſtellungsvermögens, ſo wie alles wirkliche Auſſereinanderſeyn nur durch fremden Eindruck beſtimmt werden. Denn in wie ferne das Mannigfaltige der Receptivität *nacheinander* gegeben iſt, kann es nur in *verbundenen* Theilen, nur durch Syntheſis, nur durch Handlung der auffaſſenden, oder apprehendirenden Spontaneität gegeben ſeyn. Das Nacheinanderſeyn, das bey der Anſchauung der Bewegung mit dem Auſſereinanderſeyn vorgeſtellt wird, kann in der bloſſen Vorſtellung nur in ſo ferne vorkommen, als die Spontaneität etwas zugleich mit dem objektiven Stoff gegebenes nacheinander d. h. der Form des innern Sinnes gemäſs auffaſst — „Worin beſtünde denn aber der Unterſchied zwiſchen Veränderung in uns und auſſer uns, wenn beyde das Werk der Spontaneität wären?“ — Darin, daſs beyde auf eine verſchiedene Art das Werk der Spontaneität ſind. Die Veränderung in uns iſt als bloſſe Vorſtellung des inneren Sinnes ganz Wirkung der Spontaneität. Nicht ſo die Veränderung auſſer uns, die keineswegs eine bloſſe Vorſtellung iſt. Die Spontaneität afficiert hier den innern Sinn zwar nach der ihm eigenen Form, aber nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch dasjenige wovon der äuſſere Sinn afficiert wird, zu dieſer Handlung beſtimmt. Ich verſuche es dieſe

dunkele

dunkele Gegend des menſchlichen Gemüthes durch einige Winke in etwas aufzuhellen.

Das Afficiertſeyn, das im Gemüthe unter der Form des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen vorgeht, wird entweder nur auf das vorſtellende Subjekt, oder auch auf ein vorgeſtelltes Objekt, ein Ding auſſer uns, bezogen. Das erſte geſchieht bey der Vorſtellung des inneren Sinnes; das zweyte bey der Vorſtellung der Bewegung. In beyden Fällen muſs die Möglichkeit des Nacheinandergegebenſeyns im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt, das *Auffaſſen* aber des Mannigfaltigen, in wie ferne daſſelbe zum Nacheinandervorkommen in der Vorſtellung gehört, das Werk der Spontaneität ſeyn, und folglich nur im *inneren Sinne* vorgehen. Im erſten Falle iſt das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung von der Handlung der bloſſen Spontaneität; heiſst daher auch Veränderung *in uns*, und iſt die Form jeder wirklichen ſinnlichen Vorſtellung in wie ferne dieſelbe auf das Subjekt bezogen wird, Empfindung iſt. Im zweyten Falle aber iſt das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung nicht der bloſſen Spontaneität allein, ſondern der durch eine Handlung eines Dinges auſſer uns zum Nacheinanderauffaſſen beſtimmten Spontaneität, heiſst in Rückſicht auf dieſes von auſſen beſtimmt ſeyn, Veränderung auſſer uns, und iſt Stoff der Vorſtellung der wirklichen Bewegung. In wie ferne das Nacheinanderauffaſſen des Stoffes die bloſſe Wirkung der Spontaneität iſt, kömmt es zwar bey jeder ſinnlichen Vorſtellung, und folglich auch bey der äuſſeren Anſchauung vor, wird aber nicht vorgeſtellt, nicht mit dem objektiven Stoff unmittelbar auf den Gegenſtand bezogen,

bezogen, und dieſer wird daher auch nur unter der Form des objektiven Stoffes, nur im Raume allein, und folglich unter der Form des Zugleichſeyns ſeiner Merkmale, und des Beharrlichen vorgeſtellt. Iſt aber der Grund, warum ein Mannigfaltiges in der Vorſtellung nacheinander aufgefaſst wird, in der Vorſtellung von auſſen her beſtimmt, wird die Receptivität zwar von auſſen aber nicht nach der bloſſen Form des äuſſern Sinnes allein afficiert, wird an dem objektiven Stoffe ſelbſt etwas der Form des inneren Sinnes gemäſs, das heiſst *ſo* gegeben, daſs es zwar im Raume aber nicht im bloſſen Raume aufgefaſst werden kann; ſo wird die Spontaneität nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch das Afficiertſeyn von auſſen zum Nacheinanderauffaſſen beſtimmt, und dieſes Nacheinanderauffaſſen bey dem ſich das Gemüth mehr leidend als wirkend verhält, und zu welchem das Gemüth durch einen von ihm ſelbſt verſchiedenen Gegenſtand beſtimmt wurde, wird zugleich mit dem objektiven Stoffe auf das Ding auſſer uns bezogen, und in ſo ferne als im Raume und folglich als auſſer uns befindlich, als Veränderung auſſer uns, vorgeſtellt. Es wäre alſo freylich ungereimt die bloſſe Zeit, die Form des inneren Sinnes, als die Form der Veränderungen auſſer uns angeben wollen, da Raum und Zeit in weſentlicher Verbindung die Form der Bewegung, der Veränderung auſſer uns ſind. Aber es wäre eben ſo ungereimt die bloſſe Zeit, die bloſſe im Nacheinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt, (des bloſſen Stoffes einer Vorſtellung) beſtehende Form den *Dingen an ſich* beyzulegen; da ſie nur in Verbindung mit der Form des Auſſereinanderſeyns, und nur durch dieſelbe, und folglich

lich nur durch die Form der äuſſern Anſchauung auf Dinge auſſer uns bezogen werden kann.

Wenn wir dem Begriffe, den die *Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt* von dem *Dinge an ſich* feſtgeſetzt hat, getreu bleiben, ſo kann dieſer Begriff der Behauptung, daſs die bloſſe Zeit eine bloſſe Form der Anſchauung iſt, ſo wenig widerſprechen, daſs er ſie vielmehr beſtätigen muſs. Denn wenn alle Vorſtellung eines *Dinges an ſich* unmöglich iſt, ſo kann dem Dinge an ſich kein einziges vorſtellbares Prädikat, und folglich weder Raum noch Zeit und überhaupt nichts beygelegt werden; auſſer dem allgemeinen Prädikate eines bloſſen Subjektes ohne alle Prädikate. Und ſelbſt durch dieſes wird es noch nicht als Ding an ſich, ſondern durch ein in unſrem Verſtande gegründetes Prädikat gedacht. Der vorgeſtellte bloſſe Raum und die vorgeſtellte bloſſe Zeit können alſo unmöglich dem Dinge an ſich beygelegt werden. Auch der Stoff, der ihnen in ihren reinen Vorſtellungen entſpricht, kann kein objektiver, durch Afficiertſeyn von auſſen gegebener, und in ſo ferne den Dingen an ſich angehöriger Stoff ſeyn; da er ſeiner *Beſchaffenheit nach* nur durch die weſentliche im Gemüthe *a priori* beſtimmte Form gegeben ſeyn kann, unter welcher die Receptivität von auſſen und von innen afficiert werden muſs, und als Beſchaffenheit des bloſſen Vorſtellungsvermögens im Gemüth von allem objektiven Stoffe vorausgeſetzt wird, nicht durch ihn gegeben ſeyn kann.

---

§. LXIV.

§. LXIV.

Das Bezogenwerden einer empirischen Vorstellung auf ihren bestimmten Gegenstand heifst Erkenntnifs *à posteriori;* einer Vorstellung *a priori* aber — Erkenntnifs *à priori;* und von allen (vom blofsen Vorstellungsvermögen verschiedenen) Gegenständen ist nur Erkenntnifs *a posteriori* oder empirische Erkenntnifs möglich.

Empirisch heifst jede Vorstellung in wie ferne ihr Stoff nicht im blofsen Vorstellungsvermögen, sondern durch ein Afficiertseyn im Gemüthe bestimmt ist. Alle vom blofsen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstände können nur empirisch erkannt werden: denn im blofsen Vorstellungsvermögen kann nichts als die blofse Form desselben bestimmt vorhanden seyn. Die vom blofsen Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenstände des *inneren* Sinnes sind die Veränderungen in uns, oder die Vorstellungen selbst in wie ferne sie Empfindungen sind, und als *innere* Empfindungen durch ein Afficiertwerden von der Spontaneität allein, als *äufsere* zugleich durch ein Afficiertwerden *von aufsen* bestimmt werden. Die vom blofsen Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenstände des *äufseren* Sinnes hingegen sind die *Gegenstände aufser uns*, denen ein durch ein Afficiertwerden von aufsen gegebener Stoff entsprechen mufs. Von beyden Arten der von unsrem Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenständen sind also nur empirische Vorstellungen und folglich auch nur *empirische Erkenntnisse* möglich; und unsre Erkenntnifs *a priori* ist lediglich auf das blofse Vorstellungs- und Erkenntnifsvermögen selbst eingeschränkt; in welchem

die Formen der Receptivität und Spontaneität, die Formen der Sinnlichkeit und wie sich in der Folge bestimmter zeigen wird, auch des Verstandes und der Vernunft als Gegenstände von Vorstellungen *a priori* vor allem Afficiertseyn bestimmt seyn müssen.

§. LXV.

Der Gegenstand einer empirischen Anschauung in wie ferne er nur unter den *a priori* im Gemüth bestimmten und folglich dem Gemüthe und nicht dem *Dinge an sich* eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heisst *Erscheinung*. Es sind uns daher nichts als *Erscheinungen* empirisch erkennbar.

Der wesentliche Unterschied zwischen der hier festgesetzten Bedeutung des Wortes Erscheinung, und allem demjenigen, was man sonst gewöhnlich unter *Schein* denkt, darf wohl hier nicht erst auseinandergesetzt werden.

Anschauung ist ein wesentlicher Bestandtheil jeder Erkenntniss; und empirische Anschauung — jeder empirischen Erkenntniss. Mit der sinnlichen Vorstellung muss die von dem *à posteriori* bestimmten Stoffe im Bewusstseyn unzertrennliche aber dem Gemüthe *a priori* angehörige Form der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand bezogen werden, wenn Anschauung entstehen, der Gegenstand angeschaut werden soll; er wird also nicht wie er an sich ist, sondern unter der dem Gemüthe angehörigen Form angeschaut — er erscheint, und ist in so ferne Erscheinung; und da er nur in

wie

wie ferne von ihm Anſchauung möglich iſt, erkannt werden kann; ſo kann er nur als *Erſcheinung* erkannt werden.

§. LXVI.

Raum und *Zeit* ſind weſentliche Bedingungen aller Erſcheinungen, aber nicht der Dinge an ſich; weſentliche Merkmale alles von unſerm Vorſtellungsvermögen verſchiedenen Erkennbaren, aber nicht aller denkbaren Dinge; die Gränzen unſres Erkenntnifsvermögens, aber nicht der Natur der Dinge an ſich.

Erſcheinung iſt der Gegenſtand der empiriſchen Anſchauung; die empiriſche Anſchauung iſt nur durch die im Gemüthe beſtimmte Form der Anſchauung, d. h. durch den bloſſen Raum und die bloſſe Zeit möglich; alſo iſt auch die Erſcheinung in Rückſicht auf das was an ihr ſubjektiv iſt, (dem Gemüthe allein angehören muſs) nur durch Raum und Zeit möglich — die äuſſere durch Raum und Zeit, die innere durch Zeit allein. Aber eben darum können Raum und Zeit keine Bedingungen des Dinges an ſich, das heiſst, desjenigen ſeyn was dem bloſſen Stoffe einer Vorſtellung allein, auſſer der Vorſtellung entſpricht, und daher von aller Vorſtellung weſentlich verſchieden ſeyn muſs. Dem bloſſen Raume und der bloſſen Zeit kann in ihrer Vorſtellung kein objektiver, den Dingen auſſer uns an ſich angehöriger Stoff entſprechen, weil ſie vor allem objektiven Stoff als Bedingungen der Möglichkeit denſelben zu empfangen im Gemüthe beſtimmt ſeyn müſſen.

Sie ſind weſentliche Merkmale alles *Erkennbaren*. In wie ferne einem Gegenſtande das Prädikat

des Raumes widerſpricht, in ſo ferne kann er unmöglich als ein vom bloſſen Vorſtellungsvermögen und unſren Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand erkannt werden, oder welches eben ſo viel heiſst: wenn ein von unſrem bloſſen Vorſtellungsvermögen und unſren Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand erkennbar ſeyn ſoll, muſs ihm in der Vorſtellung ein Stoff unter der Form der äuſſern Anſchauung entſprechen, und folglich er ſelbſt unter dem Prädikate des erfüllten Raumes oder der Ausdehnung vorgeſtellt werden. Unſre *Vorſtellungen* ſelbſt aber können nur in ſo ferne als etwas *in uns wirkliches* erkannt werden, als ihnen das Prädikat der erfüllten Zeit zukommt, als ſie *Veränderungen* in uns ſind. Raum und Zeit aber ſind nur Merkmale des empiriſch Erkennbaren in wie ferne es Erkennbar iſt. Sie zu Merkmalen der Dinge an ſich machen wollen, würde eben ſo viel ſeyn als nicht nur das Nichtvorſtellbare vorſtellen, ſondern auch allen Unterſchied zwiſchen dem Gemüthe und den Gegenſtänden auſſer dem Gemüthe aufheben, welcher eigentlich nur darin beſtehen kann, daſs die Formen des Vorſtellungs- und Erkenntniſsvermögens, nicht die Formen der Dinge an ſich ſind; ſo wie das deutliche Bewuſstſeyn von Gegenſtänden auſſer uns nur dadurch möglich iſt, daſs das Gemüth das ihm eigenthümliche (durch die Anſchauungen *a priori*,) von dem den Dingen auſſer ihm eigenthümlichen (durch die empiriſchen Anſchauungen) zu unterſcheiden vermag.

Durch die am bloſſen Raume und an der bloſſen Zeit entdeckten Bedingungen und Merkmale der *Erkennbarkeit*, ſind nun die eigentlichen *Gränzen unſres Erkenntniſsvermögens* allgemeingültig angegeben,

gegeben, und wir vermögen durch sie das Gebieth der erkennbaren Dinge von dem der Nichterkennbaren genau zu unterscheiden. Wir wissen daher zum Beyspiel, dafs die Seele (als *Subſtanz*) in wie ferne sie nicht das bloſſe (*a priori* erkennbare) Vorstellungsvermögen, sondern das Subjekt desselben ist, durchaus nicht erkennbar sey; weil alle vom bloſſen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstände, die nicht bloſſe Vorstellungen seyn sollen, im Raume, d. h. *auſſer uns* vorgestellt werden müſſen, wenn sie erkennbar seyn sollen. Aber das Gebieth des Erkennbaren, welches nicht weiter als die Sinnlichkeit reicht, ist noch nicht das Gebieth des Denkbaren; vielweniger der uns gar nicht vorstellbaren Dinge an sich, welches von Beyden genau unterschieden werden muſs.

Das Gebieth des *Denkbaren* läſst sich dann erst genau bestimmen, nachdem die Natur des *Denkens* angegeben ist, wozu uns folgende Untersuchung des *Verſtandes*, oder des zweyten wesentlichen Bestandtheils des Erkenntnifsvermögens, vorher den Weg bereiten muſs.

Digitized by Google

Theorie des Verſtandes.

§. LXVII.

Die Vorſtellung, welche durch die Art wie die Spontaneität thätig iſt, unmittelbar entſteht, heiſst *Begriff in engerer Bedeutung*, und das Vermögen durch die Art wie die Spontaneität thätig iſt zu Vorſtellungen zu gelangen, heiſst *Verſtand in engerer Bedeutung.*

Wir haben die Vorſtellung überhaupt, in wie ferne ſie durch ein Verbinden des Mannigfaltigen entſtehen muſs, *Begriff*, und die Spontaneität, in wie ferne ſie bey dieſer allgemeinſten Handlung des Verbindens geſchäftig iſt, *Verſtand* in weiterer Bedeutung genannt. In dieſer Bedeutung kann auch die Anſchauung in wie ferne ſie eine *Art* der Gattung Vorſtellung überhaupt iſt, und nicht ohne Verbinden des Mannigfaltigen entſtehen kann, ein Begriff heiſſen. Allein die Anſchauung iſt eine Vorſtellung, die unmittelbar durch die Art des Afficiertſeyns, und nur *mittelbar* durch die Handlung der Spontaneität entſteht, in wie ferne dieſe nämlich aufgefordert durch ein Afficiertſeyn der Receptivität, verbindet, was gegeben iſt, und nur in wie ferne es gegeben iſt, d. h. der Art des Afficiertſeyns gemäſs. Der unmittelbare Entſtehungsgrund der Vorſtellung liegt hier im bloſſen Afficiertſeyn und der Beſchaffenheit deſſelben. — Allein

wir

wir haben bereits oben (S. 347.) eine andere Art von Vorſtellung kennen gelernt, die jeder Erkenntnifs, ſo wie die Anſchauung, unentbehrlich, aber von ganz entgegengeſetzter Beſchaffenheit iſt; eine Vorſtellung nämlich, die keineswegs unmittelbar durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, ſondern — unmittelbar durch die Art wie die Spontaneität handelt, d. h. durch *Verbinden* entſteht. Der Stoff dieſer Vorſtellung iſt nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durchs Afficiertſeyn Gegebene, ſondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorſtellung erhalten hat, bereits Vorſtellung, und folglich durch die Spontaneität ſchon bearbeitet iſt. Durch das nochmalige Verbinden dieſes ſchon verbundenen Mannigfaltigen entſteht nun die neue Vorſtellung, welche kein durchs Afficiertſeyn unmittelbar gegebenes, ſondern ein bereits vorgeſtelltes Mannigfaltige begreift, der *Begriff* in *engerer Bedeutung*. Der unmittelbare Entſtehungsgrund dieſer Vorſtellung liegt nicht im Afficiertſeyn, ſondern in der Handlung der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweiſe, im Verbinden, durch welche in dem vorgeſtellten Mannigfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgeſtellten, hervorgebracht iſt. Die Spontaneität handelt hier in einem weit höheren Grade; ihre Handlung iſt keine bloſſe Entgegenwirkung, iſt keine unmittelbare Folge der Einwirkung; ſie iſt durch kein Afficiertſeyn erzwungen, ſie iſt die Handlung des *Verſtandes in engerer Bedeutung*, welche ich *denken* in ebenderſelben Bedeutung nenne.

In jedem Begriffe überhaupt müſſen zwey verbundene Vorſtellungen vorkommen; die eine, aus

welcher der Begriff entſtanden iſt, und der Begriff ſelbſt. Die eine vertritt die Stelle des Gegenſtandes ſelbſt, und heiſst in ſo ferne das *Subjekt*, oder der Gegenſtand; die andere iſt Vorſtellung des durch die eine vorgeſtellten, und heiſst *Prädikat*, oder das Merkmal des Gegenſtandes; und der Begriff iſt in ſo ferne eine Vorſtellung, die ſich durch das Merkmal auf den Gegenſtand bezieht. Ein Merkmal auf einen Gegenſtand beziehen, ein Prädikat (poſitiv oder negativ) mit einem Subjekte verbinden, heiſst *urtheilen* in weiterer Bedeutung, und das Produkt der Handlung, welche urtheilen heiſst, iſt eine Vorſtellung, die aus zwey verbundenen Vorſtellungen beſteht, und durchs Verbinden entſtanden iſt, ein *Begriff*. Der Sprachgebrauch, welcher das Wort *Verſtand* in engerer Bedeutung für das Vermögen zu urtheilen beſtimmt hat, beſtätiget unſre Erklärung, welche den Verſtand in engerer Bedeutung als das Vermögen durch die Handlungsweiſe der Spontaneität zu Vorſtellungen zu gelangen, angiebt.

Allein es wird ſich in der Folge zeigen, daſs nicht jede Vorſtellung, aus welcher durch die Handlungsweiſe der Spontaneität eine neue Vorſtellung entſteht, eine Anſchauung ſeyn darf, und daſs die Spontaneität auch aus Begriffen durch ihre Handlungsweiſe eine neue Art von Vorſtellung erzeugt, die wir *Idee* nennen werden. Wenn alſo Begriff in engerer Bedeutung jede Vorſtellung heiſst, die durch die Handlungsweiſe der Spontaneität entſteht, ſo iſt der Begriff in dieſer Bedeutung eine *Gattung*, welche die *Idee* oder die Vorſtellung die durch Spontaneität aus Begriffen, und den *Begriff* oder die Vorſtellung welche durch Spontaneität

aus

Digitized by Google

aus Anfchauung erzeugt wird, den Begriff in *engſter* Bedeutung als *Arten* unter ſich enthält. Dieſem zufolge mufs auch die Bedeutung des Wortes *Verſtand* noch näher beſtimmt werden.

§. LXVIII.

Die Vorſtellung, welche aus einer *Anſchauung* durch die Handlungsweiſe der *Spontaneität* entſteht, heifst *Begriff*, — und das Vermögen der Spontaneität durch ihre Handlungsweiſe aus Anſchauungen Begriffe zu erzeugen, heifst *Verſtand in engſter Bedeutung*.

Auch dieſer Erklärung wird durch den Sprachgebrauch das Wort geredet, welcher zwar oft genug das Wort *Verſtand* in einer Bedeutung nimmt, in welcher auch die *Vernunft* mit begriffen iſt; noch weit öfter aber und am eigentlichſten nur in der Bedeutung, in welcher der Verſtand ein von der *Vernunft* verſchiedenes Vermögen iſt. Oft nämlich heifst dem Sprachgebrauche *Verſtand* in einem weniger ſtrengen Sinne ſo viel als das Vermögen zu *denken*, in wie ferne unter denken *Urtheilen* und *Schlieſſen* zuſammengenommen wird. Im ſtrengſten Sinne aber bezeichnet er damit das Vermögen des eigentlichen *Urtheilens*. Ich ſage des *eigentlichen Urtheilens*. Denn auch das *Schlieſſen* wird nicht ſelten uneigentlich urtheilen genannt; theils weil der Vernunftſchluſs aus lauter verbundenen Urtheilen beſteht, theils weil das Reſultat des Vernunftſchluſſes, die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte, im Schluſsſatze, ein Urtheil iſt, *das* ſich von anderen Urtheilen nur dadurch unterſcheidet, daſs das Prädikat in den

Vordersätzen nur vermittelst eines anderen Prädikates auf das Subjekt bezogen werden konnte, während beym Urtheile im strengsten Sinne das Prädikat unmittelbar auf das Subjekt bezogen wird. Das Urtheil ist vom Vernunftschlusse, wie das unmittelbare Urtheil von dem mittelbaren unterschieden; und wenn das Vermögen zu schliessen, mittelbar zu urtheilen, *Vernunft* ist, so kann der eigentliche Verstand nur im Vermögen unmittelbar zu urtheilen bestehen. Ein unmittelbares Urtheil heisst ein *anschauendes* (*Iudicium intuitivum*) nicht als ob dasselbe in einer blossen *Anschauung* bestünde: denn beym blossen Anschauen wird nichts geurtheilt, sondern weil bey diesem Urtheile das Prädikat auf eine blosse Anschauung bezogen wird; auf eine Vorstellung, die sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, der im Bewusstseyn nicht von ihr unterschieden vorgestellt wird, und dessen Stelle sie folglich beym Urtheile vertritt. Beym anschauenden Urtheile wird das Subjekt nicht gedacht, sondern angeschaut, und das Prädikat wird folglich nicht auf das Gedachte, durch ein Merkmal mittelbar Vorgestellte, sondern auf das unmittelbar Vorgestellte, auf den Gegenstand selbst bezogen. Das Prädikat kann daher auch nur eine Vorstellung seyn, die aus der blossen Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entstanden ist, ein Begriff in engster Bedeutung.

Wenn man bedenkt, dass aller Stoff aller Vorstellungen, selbst derjenige der seiner Beschaffenheit nach im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt ist, und keinem andern Gegenstande als den blossen Formen des Vorstellungsvermögens entspricht, durch ein Afficiertseyn in der wirklichen Vor-

Vorſtellung entſtehen, gegeben ſeyn muſs; ſo wird es noch einleuchtender, daſs jedem eigentlichen Begriffe eine Anſchauung vorhergehen muſs, eine Vorſtellung, in welcher der bloſſe Stoff durchs Afficiertſeyn gegeben iſt; und daſs der eigentliche Verſtand das Vermögen ſey, welches zwiſchen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Mittel hält, dem ſeine Materialien von der Sinnlichkeit geliefert werden, und der ſie für die Bearbeitung durch Vernunft vorbereitet. Die Sinnlichkeit liefert *Anſchauungen*, d. i. Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand beziehen; der Verſtand *Begriffe*, d. i. Vorſtellungen, die ſich durch ein Merkmal auf den Gegenſtand beziehen; die Vernunft *Ideen*, d. i. Vorſtellungen, die ſich durch ein Merkmal des Merkmals (den Mittelbegriff) auf Gegenſtände beziehen. Wenn man das in der Vorſtellung Wirkliche, die *Realität* der Vorſtellung, das in der Vorſtellung durch Vorſtellungsvermögen Wirkliche, die *ſubjektive*, das durch Afficiertſeyn vermittelſt des objektiven Stoffes Wirkliche, die *objektive Realität* der Vorſtellung nennt; ſo kömmt in Rückſicht auf objektive Realität der *erſte* Rang der *äuſſeren Anſchauung* zu, die ſich unmittelbar auf das, was nicht Vorſtellung und nicht Gemüth iſt, auf den unabhängig von unſrem Gemüth reellen Gegenſtand bezieht; der *zweyte* dem *Begriffe*, einer Vorſtellung, die ſich unmittelbar nicht auf die Sache ſelbſt, ſondern nur auf die Anſchauung, bezieht; der *dritte* endlich der *Idee*, die ſich durch ein Merkmal des Begriffes auf die Anſchauung, alſo unmittelbar auf den Begriff, bezieht; und folglich weder die Sache, noch die Anſchauung, ſondern nur einen Begriff zum *nächſten* Gegenſtand hat. In Rückſicht auf die ſubjektive Realität iſt dieſe

dieſe Rangordnung umgekehrt; und man kann als ein Axiom annehmen; *je gröſſer die ſubjektive Realität unſrer Vorſtellungen, deſto kleiner die objektive, und umgekehrt.*

Jemehr die Spontaneität an einer Vorſtellung Antheil hat, deſto mehr iſt an derſelben Vorſtellung ſubjektive Realität, je kleiner der Antheil der Spontaneität iſt, je gröſſer aber der Antheil des von auſſen Afficiertſeyns, deſto mehr hat die Vorſtellung objektive Realität. Dieſs letztere iſt bey der *äuſſeren empiriſchen Anſchauung* der Fall. Der Grund der ſubjektiven Realität einer Vorſtellung liegt eigentlich in der *Handlung* der Spontaneität; ſo wie der Grund der objektiven in der *Handlung des Dinges auſſer uns* liegt. Aber da die Vorſtellung nur in der Zeit, nur unter der Form der *Veränderung in uns*; das Ding auſſer uns aber nur im Raume, nur unter der Form des *Ausgedehnten angeſchaut*, und folglich auch nur unter dieſen Formen *erkannt* werden können: ſo ſind *Veränderung* in uns, und *Ausdehnung* zugleich weſentliche Merkmale des ſubjektiven und objektiven Reellen, oder Wirklichen, in wie ferne daſſelbe Empiriſch - Erkennbar ſeyn ſoll; jene für alles, was in uns; dieſe für alles was auſſer uns, als etwas im ſtrengſten Sinne *wirkliches*, und von unſerm bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedenes erkannt werden ſoll. Dieſs hat man auch ſchon lange her in der philoſophiſchen Welt dunkel geahndet; nur daſs der miſsverſtandene Begriff des *Dinges an ſich* die Philoſophen weder untereinander, noch mit ſich ſelbſt einig werden lieſs. Den *Materialiſten* war die *Ausdehnung* von jeher weſentliche Eigenſchaft alles *Wirklichen*, für ſich beſtehenden, im Raume beharrlichen, wofür ſie

ſie freylich die Vorſtellungen nicht anerkennen konnten. Den *Spiritualiſten* hingegen war die *Veränderung in uns*, die Vorſtellung, das erſte Kriterium aller Wirklichkeit (das *Cogito; ergo ſum*). Sie war ihnen das unmittelbare Merkmal alles Wirklichen, wodurch nur *mittelbar* auf etwas auſſer dem Vorſtellenden Wirkliches geſchloſſen werden konnte. *Leibnitz*, der Spiritualiſten gröſster und der Vollender ihres Lehrgebäudes, hielt die Vorſtellung für ein ſo ausſchlieſsendes Merkmal des *Wirklichen*, daſs er alles für ſich beſtehende Wirkliche, alle *Subſtanzen* als vorſtellende Subjekte (Monaden) angab, von der *Gottheit* bis zum Elemente der Materie, und die *Ausdehnung* für einen bloſſen Schein erklärte. *Spinoza* hingegen machte die *Vorſtellung* und die *Ausdehnung* zu gleich weſentlichen nothwendigen Eigenſchaften des für ſich beſtehenden, der Subſtanz; offenbar weil er nicht mit Unrecht Vorſtellung und Ausdehnung für weſentliche Merkmale des eigentlich *Wirklichen* anſah.

§. LXIX.

Die durch das Verbinden des durch die Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heiſst die *objektive Einheit*, und iſt die allgemeinſte Form, unter welcher der Gegenſtand (einer Anſchauung) *gedacht* wird, und das allgemeinſte Merkmal aller erkennbaren Gegenſtände in wie ferne ſie denkbar ſind.

Der Sprachgebrauch bezeichnet durch das Wort: *Gegenſtand κατ' εξοχην* den Inbegriff von Eigenſchaften

ſchaften und Beſchaffenheiten, die zuſammengedacht werden, und Merkmale einer und ebenderſelben Vorſtellung ſind, ein Ganzes verknüpfter Beſtimmungen, ein *Individuum*. Das *Verbundenſeyn* der Merkmale macht alſo das Weſen desjenigen aus, was hier unter dem Worte Gegenſtand gedacht wird; und welches aufhören würde ein Inbegriff und ein Individuum zu ſeyn, wenn ihm die Verbindung genommen würde.

Ich nenne die durch die Verbindung des in der Anſchauu g vorgeſtellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit die *Objektive*, theils um ſie von der Einheit der bloſſen Vorſtellung, welche der ſinnlichen Vorſtellung, der Anſchauung ſelbſt, angehört, zu unterſcheiden; theils weil ſie wirklich Einheit des Vorgeſtellten, d. h. des Gegenſtandes iſt. In ihr iſt nämlich nur dasjenige zuſammengefaſst, was durch die ſinnliche Vorſtellung vorgeſtellt iſt, was in der ſinnlichen auf den Gegenſtand bezogenen Vorſtellung, der Anſchauung, Mannigfaltiges enthalten iſt.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der *Gegenſtand* gedacht wird, um ſie von der Form, unter welcher der Gegenſtand angeſchaut wird, der Form der bloſſen Anſchauung, der Einheit des *gegebenen* Mannigfaltigen zu unterſcheiden, die aus der Verbindung des Mannigfaltigen, das noch nicht vorgeſtellt iſt, noch nicht die Form der Vorſtellung erhalten hat, ſondern bloſſer Stoff iſt, beſteht. Durch das Verbinden dieſes bloſſen Stoffes entſteht bloſſe Vorſtellung des von der bloſſen Vorſtellung *nicht unterſchieden vorgeſtellten* Gegenſtandes, bloſſe Anſchauung; während durch die Verbindung des in der Anſchauung vorge-

Digitized by Google

vorgeſtellten, Vorſtellung des von der bloſſen Vorſtellung verſchiedenen, *Begriff* des Gegenſtandes entſteht.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der Gegenſtand *gedacht* wird. Der Gegenſtand wird *gedacht*, in wie ferne er durch eine Vorſtellung, die von der Anſchauung, (d. i. der ſinnlichen Vorſtellung, die auf ihn unmittelbar bezogen wird) verſchieden iſt, vorgeſtellt wird. Durch die ſinnliche Vorſtellung wird er angeſchaut, das heifst unter der Form vorgeſtellt, die er durch den ihm entſprechenden Stoff, und durch die Form der Anſchauung im Gemüthe erhält. Durch den Begriff wird er gedacht, d. h. unter der Form vorgeſtellt, die ihm der Verſtand giebt: nämlich als eine von der bloſſen Vorſtellung verſchiedene Einheit, in welche die Merkmale, die in der Anſchauung vorkommen, durch eine beſondere Handlung des Gemüthes zuſammengefaſſet ſind.

Die *objektive Einheit* iſt die Form des Gegenſtandes überhaupt, in wie ferne er *denkbar* iſt. Dasjenige, worauf die Anſchauung in Rückſicht ihres Stoffes bezogen wird, und das folglich nur durch das Mannigfaltige, das ihm in der Vorſtellung entſpricht, im Bewuſstſeyn vorkömmt, wird erſt dann im Bewuſstſeyn zum *Gegenſtande*, wenn und in wie ferne dieſes Mannigfaltige in einer von der bloſſen Vorſtellung verſchiedenen Einheit verbunden wird. Das Verbinden des in der Anſchauung vorkommenden Mannigfaltigen iſt der Entſtehungsgrund der Vorſtellung des Gegenſtandes als Gegenſtand; und er iſt in dieſer Eigenſchaft ſelbſt nichts anderes, als die Einheit des vorgeſtellten Mannigfaltigen.

Dieſe

Dieſe Einheit iſt eben darum das eigenthümliche *Merkmal* des *denkbaren* Gegenſtandes überhaupt, und folglich aller Gegenſtände in wie ferne ſie als Gegenſtände denkbar ſind. Sie iſt das Prädikat, welches dem *Angeſchauten* beygelegt werden muſs, wenn daſſelbe als Gegenſtand *gedacht* werden ſoll, welches nur dadurch möglich iſt, daſs objektive Einheit als Prädikat mit dem Angeſchauten als Subjekt im Bewuſstſeyn verbunden wird. Auch läſst ſich ein *Gegenſtand überhaupt* nur dadurch denken, daſs man einem Etwas das nicht Vorſtellung, aber doch vorſtellbar iſt, das Prädikat der objektiven Einheit, der Einheit des in einer Vorſtellung vorgeſtellten Mannigfaltigen, beylegt.

Da dieſe Einheit Wirkung der Spontaneität iſt, in wie ferne dieſelbe Verſtand heiſst, da ſie vom Gemüthe hervorgebracht, und folglich nicht mit dem objektiven Stoffe, durch ein afficierendes Ding auſſer uns gegeben ſeyn kann; ſo kann ſie unmöglich dem *Dinge an ſich* angehören, in wie ferne daſſelbe Ding an ſich iſt. Sie iſt daher auch nur die Form des Gegenſtandes, in wie ferne er *denkbar* iſt, nicht die Form des *Dinges an ſich;* welches man bisher gewöhnlich mit dem bloſs *denkbaren* Dinge (dem Intellektuellen) zum Nachtheil alles Philoſophierens verwechſelt hat. Auch der Verſtand vermag den Gegenſtand nicht als *Ding an ſich,* ſondern nur unter der Form zu denken, die in ſeiner Natur für die ihm eigenthümliche Vorſtellung (den Begriff) *a priori* beſtimmt iſt, d. h. als objektive, durch Verbindung der anſchaulichen Merkmale hervorgebrachte Einheit. Aber wer anders ſich ſelbſt recht verſteht (welches bey der bisherigen Art zu Philoſophieren ſelbſt Philoſophen nicht

nicht immer möglich war) der wird sich mit der Form des Gegenstandes in wie ferne derselbe sich denken läfst, mit der denkbaren Form, begnügen, ohne die Form des Gegenstandes, in wie ferne dieser sich nicht denken läfst, das nicht denkbare Ding, denken zu wollen. Das *Ding an sich* ist dasjenige auffer uns, dem der blosse Stoff unsrer Vorstellung allein ohne die Form derselben zukömmt; worauf also keine Form unsrer Vorstellung, weder einer Anschauung, noch eines Begriffes bezogen werden darf, und das sich folglich weder anschauen noch denken läfst. Wer aber unter dem Dinge an sich nichts als die objektive Einheit selbst versteht, (wie denn dieſs allezeit der Fall ist, wenn man unter Ding an sich wirklich etwas denken will,) dem ist das Ding an sich freylich denkbar, aber nicht als eine von seiner Vorstellung verschiedene und von seinem Vorstellungsvermögen unabhängige Sache; sondern als ein blosser Begriff, der nur dann mehr als ein blosser Begriff seyn kann, wenn er sich auf eine Anschauung bezieht, in welcher ein Stoff durchs Afficiertseyn bestimmt ist. Dasjenige, dem dieser Stoff auffer der Vorstellung entspricht, heifst mit Recht der Gegenstand; kann aber nur dadurch als etwas von der Anschauung verschiedenes vorgestellt werden, dafs die Form, unter der allein ein Gegenstand denkbar ist, die objektive Einheit, darauf bezogen wird; also nicht als *Ding an sich*, sondern als Ding unter der allgemeinsten Form eines Begriffes: Denn

§. LXX.

Die Einheit des vorgestellten Mannigfaltigen, oder die objektive Einheit, ist die allgemeinste

meinſte in der Natur des Verſtandes *a priori* beſtimmte Form des *Begriffes überhaupt*, und die Vorſtellung der objektiven Einheit iſt Vorſtellung und zwar *Begriff à priori*.

Der Begriff iſt die Vorſtellung, die durch die Handlungsweiſe der Spontaneität aus einer Anſchauung entſteht. Seine Form als Begriff muſs alſo in der Einheit des angeſchauten Mannigfaltigen beſtehen, wie ſeine Form als Vorſtellung überhaupt in der Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, und die der Anſchauung überhaupt in der Einheit des nacheinander aufgefaſsten gegebenen Mannigfaltigen beſteht. Als Einheit überhaupt iſt dieſe Form des Begriffes in der Handlungsweiſe der Spontaneität überhaupt (im Verbinden) und als Einheit des angeſchauten Mannigfaltigen in dem *Verſtande* oder demjenigen Vermögen der Spontaneität gegründet, durch welches ſie nicht wie im erſten Grade ihrer Handlungsweiſe (in ihrer erſten Potenz) den bloſſen, ſondern den bereits zur Vorſtellung gewordnen Stoff neuerdings zu verbinden, und an demſelben eine Einheit höherer Art, *Verſtandes-Einheit*, hervorzubringen vermag.

In wie ferne nun die Form des Begriffes durch die bloſſe Handlungsweiſe der Spontaneität, welche Verſtand heiſst, vor aller wirklichen Vorſtellung beſtimmt iſt, in ſo ferne iſt die Vorſtellung dieſer Form eine Vorſtellung, der kein *a poſteriori* beſtimmter Stoff entſpricht, eine Vorſtellung *à priori*. Sie iſt aber eine Vorſtellung, die nicht unmittelbar aus der *a priori* beſtimmten Art des Afficiertwerdens, ſondern aus der *a priori* beſtimmten Handlungsweiſe der Spontaneität entſteht, folglich keine

keine Anſchauung, ſondern ein *Begriff à priori.* Wirklich bezieht ſich die Vorſtellung der Form des Begriffes nicht unmittelbar auf dieſen ihren Gegenſtand, (denn der Einheit kann in der Vorſtellung kein Mannigfaltiges entſprechen) ſondern nur vermittelſt der vorgeſtellten Form der Anſchauung, deren Mannigfaltiges durch den Verſtand verbunden, *gedacht* wird. Die Form des Begriffes läſst ſich nicht anſchauen, ſondern bloſs denken; die Vorſtellung derſelben iſt alſo auch keine Anſchauung, ſondern ein bloſſer *Begriff.*

Es erhellt hieraus die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* die der objektiven Einheit als dem Gegenſtande eines Begriffes *a priori* zukömmt.

Nichts kann begreiflicher ſeyn als wie es zugieng, daſs die objektive Einheit von den *Spiritualiſten* zur *Einfachheit* der Subſtanz umgeſchaffen wurde; da ſie dieſs nothwendige und allgemeine Merkmal aller denkbaren Gegenſtände, für eine Eigenſchaft der Dinge an ſich anſahen; ſo wie die *Materialiſten* an der *Ausdehnung*, dem nothwendigen und allgemeinen Merkmale aller auſſer uns anſchaulichen Gegenſtände, die weſentliche Eigenſchaft desjenigen, was mehr als bloſſe Vorſtellung iſt, der Dinge an ſich, entdeckt zu haben glaubten.

§. LXXI.

Das Mannigfaltige einer Anſchauung in eine objektive Einheit zuſammenfaſſen, heiſst *Urtheilen;* die objektive Einheit aus der Anſchauung hervorbringen, heiſst *ſynthetiſch*, die hervorgebrachte objektive Einheit mit

der Anſchauung verbinden, *analytiſch - urtheilen.*

Man verſteht unter einem Urtheile diejenige Handlung des Verſtandes, durch welche zwey Vorſtellungen verbunden werden *), wovon man die eine *Subjekt*, die andere aber, die mit der einen verbunden wird, *Prädikat* nennt. Dieſe Verbindung muſs aber *unmittelbar* zwiſchen Prädikat und Subjekt geſchehen, das heiſst, das Prädikat muſs mit dem Subjekte nicht vermittelſt eines anderen Prädikates verbunden werden, wenn das Urtheil kein Vernunftſchluſs, ſondern ein eigenthümliches Urtheil ſeyn ſoll. Das Subjekt, mit welchem ein Prädikat durch ein bloſſes Urtheil verbunden werden ſoll, muſs *vor* dieſer Verbindung nicht *gedacht*, (d. h. nicht durch ein Merkmal) ſondern unmittelbar vorgeſtellt, *angeſchaut* ſeyn. Die Vorſtellung alſo, welche bey einem eigentlichen Urtheile Subjekt iſt, muſs eine *Anſchauung* ſeyn. Das Prädikat hingegen, welches ein Merkmal des Subjektes iſt, muſs aus der Anſchauung entſtanden, und eine Vorſtellung ſeyn, die ſich nicht unmittelbar, ſondern nur vermittelſt der Anſchauung, auf das was nicht Vorſtellung iſt, den Gegenſtand, bezieht, ein Begriff. Man hat die Entſtehung des Prädikates dadurch genugſam erklärt zu haben geglaubt, daſs man dem verworren gedachten Verſtande ein beſonderes vom Vermögen zu verbinden unabhängiges, Vermögen zu *trennen*, Abſtraktionsvermögen, beylegte, durch welches

*) Auch negative Urtheile entſtehen *nur* durch Verbindung negativer Merkmale. Ueberhaupt trennt der Verſtand nur durch Verbindung des zuſammengehörigen Mannigfaltigen.

Digitized by Google

welches er eine Anschauung, Totalvorstellung, in ihre Merkmale, die Partialvorstellungen, trennte, welche dann als Prädikate mit der Totalvorstellung als dem Subjekte verbinden *urtheilen* hiesse. Allein auch dieses eingeräumt: so entstünde gleich wohl die Vorstellung des Prädikates vor demjenigen Urtheile, wodurch sie mit dem Subjekte verknüpft wird, nur durch ein anderes Urtheil, wodurch es von dem Subjekte als verschieden vorgestellt, getrennt würde; und folglich gienge die Abstraktion nicht *jedem Urtheile* vorher, sondern wäre ja selbst eine Art von Urtheil, und die Vorstellung des Prädikates entstünde auch jener Erklärung zufolge aus einem Urtheile, nicht das Urtheil aus einer vorhergegangenen Vorstellung des Prädikates. Und wie? wenn das Prädikat aus der Anschauung durch Absonderung hervorgeholt wird, mufs es nicht vorher durch Verbindung in der Anschauung vorhanden gewesen seyn; und setzt also nicht selbst jenes Trennen ein vorhergegangenes Verbinden, die Analysis eine Synthesis voraus?

Die Vorstellung, welche im Urtheile Prädikat heifst, ist ein Begriff, und entsteht folglich *ursprünglich* aus der Anschauung, nicht durch Trennen, sondern durch Verbinden des in der Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen; wie dann das allgemeinste aller Prädikate, die objektive Einheit oder das Merkmal des denkbaren Gegenstandes überhaupt, nur durch die Verbindung des in der vorgestellten Form der Anschauung überhaupt vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt entsteht. Durch eben dieselbe Handlung, durch welche das durch die Anschauung Vorgestellte verbunden wird, und Einheit des Vorgestellten im Bewufstseyn entsteht,

ſteht, wird die Einheit des Vorgeſtellten von der bloſſen Vorſtellung, der Begriff von der Anſchauung, das Prädikat vom Subjekte getrennt vorgeſtellt. Wenn alſo die Handlung, durch welche das Prädikat als vom Subjekte unterſchieden vorgeſtellt wird, ein Urtheilen heiſst, ſo muſs auch das Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen der Anſchauung in eine objektive Einheit *urtheilen* heiſſen.

Durch dieſes Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen einer Anſchauung in eine objektive Einheit wird die Verbindung eines Subjektes (der Anſchauung) mit einem Prädikate (dem Begriffe) beſtimmt, d. h. es wird geurtheilt. Aber dieſes Zuſammenfaſſen kann auf *zweyerley* Arten geſchehen. Entweder wird dadurch die objektive Einheit erſt aus der Anſchauung hervorgebracht; oder die ſchon hervorgebrachte objektive Einheit wird dadurch mit der Anſchauung verbunden. In dem erſten Falle wird das Merkmal des Gegenſtandes erſt aus der Anſchauung erzeugt, das Prädikat vom Subjekte durch die Erzeugung aus demſelben abgeſondert, durch das Zuſammenfaſſen des vorgeſtellten Mannigfaltigen eine von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellung des beſtimmten Gegenſtandes hervorgebracht; im zweyten Falle wird das von der Anſchauung unterſchiedene Merkmal mit der Anſchauung wieder verbunden. Ich nenne die erſte Verſtandeshandlung ein *ſynthetiſches* Urtheil, weil die Handlung, durch welche das Prädikat aus dem Subjekte erzeugt, oder die von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellung des Gegenſtandes hervorgebracht wird, in der bloſſen *Syntheſis*, dem Verbinden des angeſchauten Mannigfaltigen beſteht; und die zweyte ein *analytiſches* Urtheil,

Urtheil, weil die Verbindung des schon erzeugten Prädikates mit dem Subjekte, die durch die Erzeugung bewirkte Absonderung des Prädikates vom Subjekte vorausfetzt. Beyde, das synthetische und das analytische Urtheil, haben unter sich das Gemeinschaftliche, dafs sie Urtheile, Handlungen des Verstandes sind, durch welche die Beziehung eines Begriffes auf eine Anschauung bestimmt wird; aber sie unterscheiden sich dadurch von einander, dafs beym *Synthetischen*, das *Bestimmen der Beziehung* im Erzeugen der beziehenden Vorstellung; beym *analytischen* aber im Verbinden der beziehenden Vorstellung mit der Anschauung besteht; dafs das letztere eben dasselbe Prädikat mit dem Subjekte verbindet, welches von dem erstern durch Zusammenfassung des angeschauten Mannigfaltigen, aus dem Subjekte, erzeugt wurde.

Ieder Analysis mufs eine Synthesis vorhergehen; und jedem analytischen Urtheile mufs ein vorhergegangenes Synthetisches zum Grunde liegen. Wenn durch das analytische Urtheil herausgebracht werden soll, dafs ein gegebenes Prädikat und Subjekt unter eine objektive Einheit begriffen sind, so müssen diese vorher in eine objektive Einheit begriffen worden seyn. Wenn beym Erkennen die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand durch ein analytisches Urtheil bezogen werden soll; so mufs der Gegenstand vorher durch ein synthetisches Urtheil bestimmt worden seyn. Wenn man sich der Verknüpfung zweyer Vorstellungen bewufst werden soll, so mufs diese Verknüpfung vorhergegangen seyn, und was der Verstand als verbunden vorstellt, mufs er vorher verbunden haben.

Digitized by Google

Die allgemeinſte Form aller Urtheile der analytiſchen und ſynthetiſchen beſteht im Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen der Anſchauung in objektive Einheit; und eben dieſs Zuſammenfaſſen iſt zugleich die allgemeinſte Form des Vorſtellens durch einen Begriff. Die Form des ſynthetiſchen Urtheilens iſt die Form der Handlung, durch welche ein Begriff erzeugt, die Form des analytiſchen — die Form der Handlung, durch welche vermittelſt eines erzeugten Begriffes *vorgeſtellt* wird. Einen Begriff erzeugen heiſst durch Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Anſchauung objektive Einheit *erzeugen*. *ſynthetiſch* urtheilen. — Durch einen Begriff *vorſtellen*, heiſst eine Vorſtellung haben, die ſich durch ein Merkmal (objektive Einheit) auf den Gegenſtand (die Anſchauung) beziehet, *analytiſch* urtheilen. Die allgemeinſte Form des *Begriffes*, als Produkt des Verſtandes, iſt alſo durch die allgemeinſte Form des Urtheils als die Handlungsweiſe des Verſtandes beſtimmt, welche für die analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile eben dieſelbe iſt; nur mit dem Unterſchiede, daſs das analytiſche Urtheil nur durch ein Vorhergegangenes ſynthetiſches, nicht dieſes durch jenes möglich iſt, und daſs folglich alle dem Verſtande angehörigen näheren Beſtimmungen eines analytiſchen Urtheils, im ſynthetiſchen vorhergegangen ſeyn müſſen. Wie es denn begreiflich genug iſt, daſs dasjenige, was nach Geſetzen des Verſtandes als verbunden vorgeſtellt werden ſoll, nach Geſetzen des Verſtandes verbunden ſeyn müſſe.

§. LXXII.

Durch die beſonderen, in der Natur des Verſtandes beſtimmten, Formen der Urtheile ſind

Digitized by Google

ſind gewiſſe Modifikationen der objektiven Einheit als eben ſo viele beſondere Formen, unter welchen die Gegenſtände gedacht werden müſſen, *a priori* beſtimmt, und dieſe beſtimmten Formen der denkbaren Gegenſtände heiſſen *Kategorien.*

Ich nenne *Modifikation der objektiven Einheit* die näher beſtimmte Art und Weiſe, wie das vorgeſtellte Mannigfaltige in der Einheit verbunden iſt. Durch die Natur des Verſtandes muſs nämlich nicht nur das Verbundenwerden des vorgeſtellten Mannigfaltigen, ſondern auch die Art und Weiſe des Verbundenwerdens beſtimmt ſeyn; nicht nur die bloſſe Gattung der objektiven Einheit, ſondern auch die Arten derſelben; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Urtheilens überhaupt, ſondern auch die Möglichkeit und die Formen beſonderer Weiſen des Urtheilens; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Begriffes überhaupt, ſondern auch die Möglichkeit und die Formen beſonderer Arten von Begriffen. Die Natur des Verſtandes kann unmöglich in der allgemeinſten Form der Urtheile und Begriffe erſchöpft ſeyn, ſondern in ihr muſs alles, was zu jeder Art des Urtheils und des Begriffes, in wie ferne dieſelbe von der Handlungsweiſe der Spontaneität abhängt, beſtimmt ſeyn.

Die durch die Natur des Verſtandes beſtimmten Modifikationen der allgemeinſten Form des Urtheilens, oder des Zuſammenfaſſens in die objektive Einheit, ſind die beſonderen logiſchen Formen der Urtheile; und ſo wie ſich aus der allgemeinſten Form des Urtheilens die allgemeinſte Form Ge-

genſtände zu denken ergiebt; ſo müſſen ſich aus den beſondern logiſchen Formen der Urtheile eben ſo viele beſondere durch die Natur des Verſtandes beſtimmte Formen Gegenſtände zu denken, oder eben ſo viele vom Verſtande abhängige Merkmale der Gegenſtände überhaupt ergeben. Wir müſſen alſo die *logiſchen Formen der Urtheile* aufſuchen.

Ungeachtet dieſe Formen zuerſt an ſynthetiſchen Urtheilen, welche allen analytiſchen zum Grunde liegen, vorkommen müſſen: ſo können ſie gleichwohl *im Bewuſstſeyn* zuerſt nur an den analytiſchen Urtheilen erkannt werden. Denn die Vorſtellungen der *beſtimmten* Gegenſtände kommen nur bey der *Erkenntniſs* (oder dem *Bewuſstſeyn* der beſtimmten Gegenſtände) vor, wobey die Gegenſtände nicht wie ſie der Verſtand erſt beſtimmt, ſondern wie er ſie bereits beſtimmt hat; nicht wie die Begriffe derſelben aus der Anſchauung erzeugt werden, ſondern wie ſie bereits erzeugt ſind, und auf die Anſchauungen bezogen werden, vorkommen müſſen. Erkenntniſs iſt das Bezogenwerden der Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand, und zwar ein Bezogenwerden, bey dem man ſich des Gegenſtandes als bereits beſtimmt bewuſst iſt; das Urtheil alſo, welches bey der Erkenntniſs das Prädikat (oder den beſtimmten Begriff) auf das Subjekt (den in der Anſchauung vorkommenden *Gegenſtand*) bezieht, iſt ein *analytiſches* Urtheil, ein Urtheil, wobey der bereits *erzeugte* Begriff mit der Anſchauung verbunden wird. An den analytiſchen Urtheilen alſo, welche bey der wirklichen Erkenntniſs im Bewuſstſeyn vorkommen, und an ihren verſchiedenen Formen, müſſen ſich auch die Formen der ſynthetiſchen Urtheile, die von jenen nicht

nicht verfchieden feyn können, oder die Formen des Urtheilens, in wie ferne fie urfprünglich in der Natur des Verftandes beftimmt find, an Tag legen.

Beym analytifchen Urtheilen kommen ein (bereits fynthetifch erzeugtes) *Prädikat* und ein *Subjekt*, folglich zwey Vorftellungen vor, deren vorher fynthetifch beftimmtes Verhältnifs zur objektiven Einheit *im Bewufstfeyn* beftimmt wird; und man kann den Unterfchied zwifchen dem analytifchen und fynthetifchen Urtheile auch damit erklären, dafs beym analytifchen Urtheile mit dem Gegenftande daffelbe Merkmal *im Bewufstfeyn* verbunden wird, welches durch das fynthetifche Urtheil vermittelft der Zufammenfaffung des Mannigfaltigen der Anfchauung *vor dem Bewufstfeyn* erzeugt wurde.

Wir wollen das jedem Urtheile wefentliche *Prädikat* und *Subjekt* die *logifche Materie*, die *fynthetifch beftimmte Beziehung* derfelben aber zur objektiven Einheit, die Art und Weife wie das vorgeftellte Mannigfaltige in der objektiven Einheit zufammengefafst ift, die *logifche Form der Urtheile* nennen. Die verfchiedenen Verhältniffe, welche die logifche Materie und die logifche Form der Urtheile zur objektiven Einheit haben können, müffen von der in der Natur des Verftandes beftimmten Möglichkeit des Zufammenfaffens in die objektive Einheit abhängen, oder welches eben fo viel heifst, die verfchiedenen Arten diefer Verhältniffe, find nur durch eben fo viele verfchiedene Arten des dem Verftande eigenthümlichen Zufammenfaffens, oder durch eben fo vielerley *Funktionen* des Verftandes beym Urtheilen möglich.

Durch

Durch jene Verhältniſſe alſo müſſen ſich die verſchiedenen *logiſchen Formen* der Urtheile angeben und erſchöpfen laſſen. Wir wollen alſo hier die möglichen Verhältniſſe der logiſchen Materie und Form zur objektiven Einheit aufſuchen.

Die logiſche Materie des Urtheils

Beſteht *erſtens* aus dem *Subjekte;* und dieſes verhält ſich zur *objektiven Einheit* des Prädikates, oder zum Merkmale entweder wie *Einheit*, oder wie *Vielheit* *), oder wie *Vielheit* und *Einheit zugleich.* Im erſten Falle wird *Ein* Subjekt, im zweyten werden *mehrere*, im dritten *alle* in die objektive Einheit des Prädikates zuſammengefaſst; und das Prädikat gilt entweder von *Einem* Subjekte, oder von *vielen*, oder von *allen* Subjekten; und das Urtheil iſt entweder ein *Einzelnes*, oder ein *Partikuläres* oder ein *Allgemeines* Urtheil.

Die logiſche Materie beſteht *zweytens* aus dem *Prädikate*, und dieſes verhält ſich zur objektiven Einheit des Subjektes oder zum *Gegenſtande* wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit zugleich.* Im erſten Falle iſt das Prädikat in die objektive Einheit des Subjektes aufgenommen, im zweyten von derſelben ausgeſchloſſen, im dritten wird eben dadurch, daſs das Prädikat in die objektive Einheit des Subjekts aufgenommen wird, etwas vom Subjekte ausgeſchloſſen, durch das Prädikat wird etwas im Subjekte *geſetzt*, oder etwas vom

*) *Vielheit* ſoll hier nur ſo viel als *Mannigfaltigkeit überhaupt* bezeichnen, in wie ferne ſie der *Einheit* entgegengeſetzt iſt.

Digitized by Google

vom Subjekte *genommen*, oder *zugleich* etwas *gesetzt* und *genommen*, und das Urtheil ist entweder *Bejahend*, oder *Verneinend*, oder unendlich (*Indefinitum*).

Die logische Form des Urtheils

Besteht aus dem Zusammenfassen in die objektive Einheit, und ist bestimmt *erstens* in Rücksicht des Zusammenzufassenden, *zweytens* in Rücksicht des Zusammenfassenden selbst; das heißt, in Rücksicht auf das Prädikat und Subjekt in wie ferne *beyde zusammengenommen* sich auf die Einheit des Objektes beziehen, und in Rücksicht auf das zusammenfassende Subjekt (das Denkende), in wie ferne das *Zusammenfassen* auf dasselbe bezogen wird.

In der *ersten* Rücksicht verhält sich das Subjekt und Prädikat in der objektiven Einheit zusammengefaßt wie *Einheit*, oder wie *Vielheit*, oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefaßt zur objektiven Einheit wie Einheit, so machen sie zusammen nur ein *Einziges* Objekt aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *innerlich* verknüpft als *Merkmal* mit dem *Gegenstande*, und das Urtheil ist *Categorisch*.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefaßt zur objektiven Einheit wie Vielheit, so machen sie zusammen zwey verknüpfte Objekte aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *äußerlich* verknüpft, als *Folge* mit dem *Grunde*, und das Urtheil ist *Hypothetisch*.

Verhält

Verhält sich endlich Subjekt und Prädikat zusammengefaſst zur objektiven Einheit wie *Vielheit* und *Einheit zugleich;* so machen sie zusammengenommen Ein aus mehreren Objekten bestehendes Objekt, eine *Gemeinschaft* aus, und das Prädikat ist mit dem Subjekte innerlich und äusserlich verknüpft als ein Glied das mit dem andern zusammengenommen ein Syſtem ausmacht, und folglich das andere, mit dem es zusammengenommen Merkmal des *Ganzen* ist, von sich als den *anderen Theil* ausschliesst, und das Urtheil ist *Disjunktiv.*

In der *zweyten* Rücksicht ist das Verhältniſs des Zusammenfaſſenden zum Zusammenfaſſen in die objektive Einheit bestimmt. Da das zusammenfaſſende, das vorstellende *Ich* als Subjekt des Verstandes, nur durch das Bewuſstseyn des Zusammenfaſſens vorstellbar ist, oder durch das Bezogenwerden des Zusammenfaſſens auf das Subjekt, so kann das Verhältniſs zwischen der Handlung des Zusammenfaſſens und dem Zusammenfaſſenden, in wie ferne dieſes vorstellbar ist, nur aus dem Verhältniſſe des Zusammenfaſſens zu dem Bezogenwerden eben dieſes Zusammenfaſſens aufs Subjekt, oder welches eben so viel heiſst, aus dem Verhältniſſe zwischen dem *Bewuſstseyn* und dem *Zusammenfaſſen* bestehen.

Das Bewuſstseyn verhält sich nun zum Zusammenfaſſen entweder wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Im ersten Falle ist das Zusammenfaſſen mit dem Bewuſstseyn *innerlich* verknüpft, geht im Bewuſstseyn selbst vor; es wird wirklich zusammengefaſst, und das Urtheil ist *assertorisch.*

Im

Im zweyten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewufstseyn *äufserlich* verknüpft, geht nicht selbst im Bewufstseyn vor, sondern wird als etwas vom Bewufstseyn verschiedenes vorgestellt, kommt im Bewufstseyn nicht als Handlung, sondern als Handlungsweise, nicht als wirkliche, sondern als blofs mögliche Handlung vor; und das Urtheil ist *problematisch.*

Im dritten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewufstseyn *innerlich* und *äufserlich* verknüpft, die blosse Vorstellung des Zusammenfassens ist vom wirklichen Zusammenfassen unzertrennlich, das im Bewufstseyn vorgestellte Zusammenfassen, wird eben darum auch im Bewufstseyn vorgenommen; die wirkliche Handlung des Zusammenfassens wird im Bewufstseyn durch ihre Möglichkeit bestimmt, und das Urtheil ist *apodiktisch.*

Es müssen also bey *jedem Urtheile viererley* Arten des Verhältnisses durch die Natur des Verstandes bestimmt seyn; und es sind auch nicht mehr und nicht weniger *innere*, im Urtheile selbst gegründete, Verhältnisse möglich. 1) Das Verhältnifs des Subjektes zur objektiven Einheit, oder die *Quantität* des Urtheils. 2) Das Verhältnifs des Prädikates zur objektiven Einheit, oder die *Qualität* des Urtheils. 3) Das Verhältnifs des Subjektes und Prädikates zusammengenommen zur objektiven Einheit, oder die *Relation* des Urtheils; und endlich das Verhältnifs der in allen drey Rücksichten bestimmten objektiven Einheit, oder des Urtheils selbst, zum Bewufstseyn, oder die *Modalität* des Urtheiles.

Quantität

Quantität, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* sind also logische, durch die Natur des Verstandes bestimmte, Modifikationen *jedes* Urtheils überhaupt. Da aber von jeder derselben drey verschiedene untergeordnete Modifikationen möglich sind, entstehen durch sie *zwölf besondere Formen* der Urtheile, von denen *vier*, nämlich aus jedem der vier Arten von Modifikationen *eine* der unter ihr enthaltenen *drey* Formen, jedem Urtheile zukommen müssen.

Ich nenne diese Formen der Urtheile die *ursprünglichen*, weil sie jedem Urtheile für sich allein betrachtet, zukommen müssen, und die innere Natur desselben ausmachen; während alle anderen Beschaffenheiten der Urtheile, die einem Urtheile nur in Vergleichung mit einem anderen zukommen, blos *äussere* Verhältnisse und *abgeleitete* Formen sind; z. B. die *enunciationes Identicae*, *compositae*, *comparativae*, *exceptivae*, *exclusivae* u. s. w., die daher von einigen Gegnern der kritischen Philosophie sehr mit Unrecht an der von *Kant* zuerst aufgestellten, aber freylich noch nicht so ganz bestimmt deducierten, Tafel der *ursprünglichen Formen der Urtheile* vermisst worden sind.

Die *Vorstellungen* aller zwölf Formen der Urtheile bestehen 1) aus den in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellten Vorstellungen *à priori*, nämlich des *Mannigfaltigen* (oder Vielen in weiterer Bedeutung) und der *Einheit des Mannigfaltigen;* 2) aus den verschiedenen *Verbindungsarten* des Mannigfaltigen. — Ihr ganzer Inhalt kann also nur im *Vorstellungsvermögen, in wie ferne dasselbe Verstand hat*, und folglich nur *à priori* bestimmt seyn.

Wie

Wie sich die allgemeine Form des Urtheilens zu der allgemeinen Form der Begriffe, oder der Form Gegenstände zu denken verhält: so verhalten sich die besondern Formen des Urtheilens zu den besonderen Formen der Begriffe, oder den Formen Gegenstände zu denken, den *Kategorien.*

A priori bestimmte Handlungsweise des Verstandes.

In den Formen der Urtheile.	*In den Kategorien.*
I.	
Quantität.	
Einzelne	*Einheit*
Partikuläre	*Vielheit*
Allgemeine Urtheile	*Allheit* der Gegenstände.
II.	
Qualität.	
Bejahende	*Realität*
Verneinende	*Negation*
Unbestimmte Urtheile	*Limitation* der Gegenstände.
III.	
Relation.	
Kategorische	*Substanzialität*
Hypothetische	*Kausalität*
Disjunktive Urtheile	*Koncurrenz* der Gegenstände.

Digitized by Google

IV.

Modalität.

Aſſertoriſche	*Wirklichkeit*
Problematiſche	*Möglichkeit*
Apodiktiſche Urtheile	*Nothwendigkeit* der Gegenſt.

Wie die Formen der Urtheile in *zwey Hauptklaſſen* zerfallen, in derer einen das Verhältniſs zwiſchen dem *logiſchen Stoffe* (dem Subjekte und dem Prädikate) und der objektiven Einheit, und in der anderen das Verhältniſs zwiſchen der *logiſchen Form* der Urtheile und der objektiven Einheit beſtimmt iſt: ſo beſtehen die durch die Formen der Urtheile beſtimmten *Kategorien* aus zwey korreſpondirenden Hauptklaſſen, wovon die eine mit gutem Fuge die *Mathematiſche*, die andere die *Dynamiſche* heiſſen kann. Die Erſte betrifft nämlich lauter ſolche Prädikate, die in der Anſchauung, und in ſo ferne *mathematiſch* beſtimmbar ſind; indem nämlich durch ſie entweder vermittelſt der *Quantität* beſtimmt iſt, wie *vielmal* ein Subjekt in Rückſicht auf ein Prädikat als objektive Einheit; — vermittelſt der *Qualität* aber, ob das Prädikat in der objektiven Einheit des Subjektes *poſitiv* oder *negativ*, oder *begränzt* geſetzt ſey. Die zweyte hingegen betrifft lauter ſolche Prädikate, die den Gegenſtänden in Rückſicht auf die *Exiſtenz* derſelben beygelegt werden, und die nicht an der Materie des Urtheilens, ſondern an der bloſſen Form ſelbſt, nicht an der Anſchauung, ſondern am bloſſen Begriffe, an dem Zuſammenfaſſen, der *Kraftäuſſerung* des Gemüthes beſtimmt ſind.

Die

Die mathematiſchen Kategorien.

1) Einem Gegenſtande kömmt das Merkmal der *Quantität* zu, in wie ferne ſein Verhältniſs als *Subjekt* zur objektiven Einheit eines *Prädikates* beſtimmt iſt. Verhält ſich das Subjekt wie *Einheit*, ſo kommt dem Gegenſtande das Prädikat der *quantitativen* Einheit zu, die von der *objektiven* Einheit wohl unterſchieden werden muſs; verhält es ſich wie Vielheit, ſo kömmt dem Gegenſtande das Prädikat der *quantitativen Vielheit* zu, die von dem Mannigfaltigen überhaupt, als der Form des Stoffes genau zu unterſcheiden iſt; verhält er ſich aber wie Einheit und Vielheit zugleich, ſo kommt dem Gegenſtande das Prädikat der *quantitativen Allheit* zu, die ich von der *Totalität* überhaupt, von der in der Folge die Rede ſeyn wird, nicht weniger ſorgfältig unterſchieden wünſche. *Einheit des Prädikates* iſt in dem Begriff der Gröſse ein eben ſo weſentliches Merkmal, als die Vielheit des Subjektes, und ihr zufolge wird die Gröſſe als *Vielheit* des Gleichartigen, deſſen was *Ein* und *ebendaſſelbe* Prädikat hat; die numeriſche Einheit aber als Einheit des Gleichartigen, gedacht. Die Quantität kann *nur durch alle drey* ihr untergeordnete Kategorien als *beſtimmte Gröſſe* gedacht werden; und jede beſtimmte Gröſſe hat quantitative Einheit, Vielheit und Allheit.

2) Einem Gegenſtande kömmt das Merkmal der *Qualität* zu, in wie ferne das Verhältniſs ſeines Prädikates zur objektiven Einheit, die ihm als Subjekt zukommt, beſtimmt iſt. Verhält ſich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit; ſo iſt es etwas, das durch die Zuſammenfaſſung, wodurch die objektive Einheit des Subjek-

tes entſteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen aufgenommen, d. h. im Subjekte *poſitiv* geſetzt wird; und dem Gegenſtande kommt dadurch das Prädikat der *Realität* zu. Verhält ſich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Vielheit, ſo iſt es etwas das durch die Zuſammenfaſſung, wodurch die objektive Einheit entſteht, aus dem Inbegriff des Mannigfaltigen ausgeſchloſſen, d. h. im Subjekte *negativ* geſetzt wird, und dem Gegenſtande kömmt in ſo ferne das Merkmal der *Negation* zu. Verhält es ſich endlich zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit und Vielheit zugleich: ſo iſt es etwas, das durch die Zuſammenfaſſung, wodurch die objektive Einheit entſteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen ſo aufgenommen wird, daſs das Aufnehmen zugleich ausſchlieſst; im Subjekte wird durch das Poſitive zugleich etwas negativ geſetzt, und dem Gegenſtande kömmt das Merkmal der *Limitation* zu. Vielheit, d. i. Mannigfaltigkeit des Zuſammenzufaſſenden im Subjekte (qualitative Vielheit) iſt dem Begriffe der *Qualität* eben ſo weſentlich, als die Einheit jedes dieſer Prädikate (qualitative Einheit) und dem zufolge wird die *Qualität eines Gegenſtandes*, als der Inbegriff, der in einem Subjekte zuſammengefaſsten poſitiven und negativen Merkmale, des *qualitativen Vielen*, und jedes dieſer Merkmale (*eine* Qualität des Gegenſtandes) entweder als eine poſitive oder negative, *qualitative* Einheit, oder als beydes zugleich gedacht. Die *beſtimmte Qualität* des Gegenſtandes ſelbſt (nicht die Qualität überhaupt) kann nur durch *alle drey* dem Begriffe der Qualität untergeordnete Kategorien, Realität, Negation und Limitation gedacht werden.

Die

Die dynamiſchen Kategorien.

3) Einem Gegenſtande kömmt das Merkmal der *Relation* zu, in wie ferne das Verhältniſs, das er als Subjekt mit einem gewiſſen Prädikate *zuſammengenommen* zu der (gemeinſchaftlichen) objektiven Einheit hat, *gegenſeitig* beſtimmt iſt.

Verhalten ſich Subjekt und Prädikat zuſammengenommen zur objektiven Einheit, wie Einheit: ſo ſind ſie in der objektiven Einheit *innerlich* verknüpft; ſie *gehören* dann nicht nur zu *Einem* Objekte, ſondern *machen* ſelbſt zuſammen nur *Ein* Objekt *aus*, in welchem das Subjekt als das Objekt ſelbſt, das Prädikat aber als etwas *im* Subjekte, ein *Merkmal*, gedacht werden muſs. Das Subjekt erhält durch dieſe Beſtimmung in Rückſicht auf das Prädikat den Rang des Subjektes im ſtrengſten Sinne; nämlich des Subjektes, das nicht Prädikat, nicht Merkmal eines Objektes, ſondern Objekt iſt; und das Prädikat iſt in Rückſicht auf daſſelbe Subjekt als Prädikat im ſtrengſten Sinne beſtimmt, d. h. als etwas, das nur durchs Verknüpftſeyn mit einem andern (dem Subjekte) als Prädikat, objektive Einheit hat, in einem Objekte vorhanden iſt. Dem Gegenſtande kömmt dadurch in Rückſicht auf das, was an ihm Subjekt iſt, das Merkmal des für ſich beſtehenden; der *Subſtanz* — auf das aber was an ihm Prädikat iſt, das Merkmal des in einem andern beſtehenden, des *Accidenz* zu.

Verhalten ſich Subjekt und Prädikat zuſammengenommen zur objektiven Einheit wie Vielheit; ſo ſind ſie in der objektiven Einheit *äuſſerlich* verknüpft; das Prädikat macht dann nicht mit dem Subjekt *Ein* Objekt, ſondern ein beſonders Objekt,

das aber nur *durch* das *Aeuſſerlichverknüpftſeyn* mit dem Subjekte als ein Objekt gedacht werden kann, aus. Das Subjekt erhält durch dieſe Beſtimmung den Rang eines Objektes, das wenn es geſetzt wird ein anderes Objekt als mit ihm verknüpft, ſetzt, welches, obſchon es ſelbſt ein Objekt iſt, gleichwohl von jenem abhängt, und durch daſſelbe beſtimmt wird. Das eine heiſst in dieſer Rückſicht *Grund*, das andere *Folge*; und dem Gegenſtande, in wie ferne er als Grund eines andern beſtimmt iſt, kömmt das Prädikat *der Urſache*; ſo wie dem andern, der durch jenen als Folge beſtimmt gedacht wird, das Prädikat der *Wirkung* zu.

Verhalten ſich Subjekt und Prädikat zuſammengenommen zur objektiven Einheit wie Einheit und Vielheit zugleich; ſo ſind ſie in der objektiven Einheit *äuſſerlich* und *innerlich* verknüpft, und machen Ein aus zwey Objekten beſtehendes Objekt aus. Das Subjekt erhält durch dieſe Beſtimmung völlig gleichen Rang mit dem Prädikate, das ohne Unterſchied auch die Stelle des Subjektes erhalten kann; *beyde zuſammen* erhalten den Rang eines Gegenſtandes, der aus mehreren Gegenſtänden beſteht, die als Prädikate gedacht, *innerlich*, als Subjekte aber, mit einander *äuſſerlich* verknüpft ſind, einander ausſchlieſſen und *wechſelſeitig* beſtimmen. Dem Gegenſtande kömmt in dieſer Rückſicht das Prädikat der *Gemeinſchaft*, ſeinen Merkmalen aber das Prädikat der *Glieder*, und ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe zur objektiven Einheit das Prädikat der *Koncurrenz* zu.

4) Einem Gegenſtande kömmt das Merkmal der *Modalität* zu, in wie ferne ſein Verhältniſs als objektive

objektive Einheit (als Gegenstand) zum Bewufstseyn des Vorstellenden bestimmt ist.

Verhält sich dasjenige, wodurch er als objektive Einheit gedacht wird, die Handlung des Zusammenfassens, zum Bewufstseyn wie Einheit; so kommt das Zusammenfassen im Bewufstseyn als nichts vom Bewufstseyn verschiedenes vor, so wird es im Bewufstseyn nicht vorgestellt, sondern vorgenommen, die Zusammenfassung in objektive Einheit geht wirklich vor, und dem Gegenstande kömmt das Prädikat des *Wirklichen* zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewufstseyn wie *Vielheit*; so kömmt das Zusammenfassen im Bewufstseyn als etwas von demselben verschiedenes vor, das heifst wird *in* demselben blofs vorgestellt, nicht vorgenommen; die Zusammenfassung in objektive Einheit geht nicht wirklich vor, sondern es wird nur ihre Form gedacht; und dem Gegenstand kömmt das Prädikat des *Möglichen* (des *blofs denkbaren* aber nicht gedachten) zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewufstseyn wie Einheit und Vielheit zugleich; so wird das Zusammenfassen eben dadurch, dafs es im Bewufstseyn vorgestellt wird, auch im Bewufstseyn vorgenommen; der Gegenstand wird dadurch, dafs er als denkbar vorgestellt wird, wirklich gedacht; seine Möglichkeit enthält den Grund seiner Wirklichkeit; und in dieser Rücksicht kömmt ihm das Prädikat der *Nothwendigkeit* zu.

Die Prädikate der *Modalität* bestimmen durchaus nichts an dem Gegenstande, als sein *Verhält*

niſs zum Bewuſstſeyn, während die Prädikate der *Quantität*, *Qualität* und *Relation* nähere Beſtimmungen der objektiven Einheit ſelbſt ſind, und in ſo ferne als *innerliche* Prädikate des Gegenſtandes gedacht werden müſſen. Man urtheile mit welchem Rechte man dieſe Prädikate den *Dingen an ſich* bisher beygelegt hat.

„So hinge alſo auch die *Wirklichkeit eines Gegenſtandes* bloſs vom wirklichen Gedachtwerden deſſelben, und folglich vom bloſſen Denken ab? und dieſs wäre kein offenbarer grober Idealismus?“ — Die Wirklichkeit des Gegenſtandes, in wie ferne er *bloſs gedacht* wird, nichts als objektive Einheit iſt, hängt in der That auch nur vom wirklichen Zuſammenfaſſen, vom Denken ab; und es iſt hier nur von den Prädikaten die Rede, die durch die Form des Denkens beſtimmt ſind, und deren Wirklichkeit folglich ſchlechterdings davon abhängt, daſs wirklich gedacht werde, daſs ſich die Form des Denkens wirklich äuſſere. Aber auch nur die Wirklichkeit des *gedachten* Gegenſtandes hängt vom bloſſen Denken ab; die Wirklichkeit des (nicht bloſs durch einen Begriff gedachten ſondern angeſchauten) Gegenſtandes hängt von dem *Afficiertſeyn* durch den gegebenen Stoff ab. — Von der Wirklichkeit des *Dinges an ſich* aber iſt keine andere als eine widerſprechende Vorſtellung, ein bloſſes Blendwerk, möglich. Der Ausdruck *wirklich*, der von *Wirken* abſtammt, bezeichnet dasjenige was an der Vorſtellung Produkt eines *Wirkens* iſt. Alle *Realität*, alle Wirklichkeit in unſren Vorſtellungen, muſs ein Produkt eines *Wirkens* ſeyn. — Die *Subjektive*, eines *Wirkens* unſrer Spontaneität, die *Objektive* eines *Wirkens* von Dingen auſſer uns

uns auf unſere Receptivität. In wie ferne ein Gegenſtand blofs gedacht wird, in ſo ferne iſt ſeine Vorſtellung, die Vorſtellung der objektiven Einheit, ein bloſſes Produkt des Verſtandes; eine Vorſtellung, die in ſo ferne blofs *ſubjektive* Realität hat, und die Wirklichkeit, die dem Gegenſtande beygelegt wird, iſt blofs *logiſche* Wirklichkeit, die vom Wirken der Spontaneität abhängt. In wie ferne aber der gedachte Gegenſtand *auch* angeſchaut wird, die objektive Einheit ſich auf ein durch von auſſen afficiert ſeyn gegebenes Mannigfaltige, woraus ſie hervorgebracht iſt, bezieht, in ſo ferne hat die Vorſtellung *objektive* Realität, und die Wirklichkeit, die ihrem angeſchauten Gegenſtande beygelegt wird, iſt nicht blofs logiſche Wirklichkeit, ſondern *Reale*, die von einem *Wirken* des Dinges auſſer uns, das unſre Receptivität afficiert hat, abhängt, ungeachtet ſie nur durch das *Denken*, das Zuſammenfaſſen desjenigen, was in der Anſchauung durch fremdes Wirken gegeben iſt, als *Wirklichkeit* gedacht werden kann.

Die drey angeführten und bisher nur poſitiv beſtimmten Prädikate der *Modalität* können aber auch *negativ* beſtimmt ſeyn. Wird nämlich das Prädikat, durch deſſen Zuſammenfaſſen mit dem Subjekte die objektive Einheit erzeugt würde, nicht mit dem Subjekte zuſammengefaſst, ſo wird auch das Subjekt nicht als Gegenſtand gedacht, und es kömmt ihm in ſo ferne das Prädikat des Nichtwirklichen zu. Läſst ſich aber das Prädikat, durch deſſen Zuſammenfaſſen mit dem Subjekte die objektive Einheit entſtehen müſste, nicht mit demſelben zuſammenfaſſen, ſo wird das Subjekt als etwas Nichtdenkbares gedacht; und es kömmt ihm in

so ferne das Prädikat des *Unmöglichen* zu. Wird endlich das Prädikat mit dem Subjekte zwar in objektive Einheit zusammengefasst, doch so, dass dies Zusammenfassen nicht durch die blosse Vorstellung desselben, das wirkliche Denken, nicht durch die Denkbarkeit; die Wirklichkeit, nicht durch die blosse Möglichkeit bestimmt wird; so kömmt dem Subjekte das Prädikat des *Zufälligen* zu.

Es haben also beyde *dynamischen* Klassen der Kategorien *Korrelata*, das heisst sie bestehen jede aus zweyen sich auf einander beziehenden Begriffen: *Substanz* und *Accidenz*, *Ursache* und *Wirkung*, systematisches *Ganzes* und *Theile*, *Wirklichkeit* und *Nichtwirklichkeit*, *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit*, *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*. Die mathematischen hingegen haben keine Korrelata, und der Grund davon ist, dass die letztern aus dem einseitigen Verhältnisse entweder des Subjektes oder des Prädikates allein zur objektiven Einheit, die erstern aber aus dem Verhältnisse des in die objektive Einheit zusammengenommenen Subjektes und Prädikates — bestehen, welches in Rücksicht auf die *objektive* Einheit *wechselseitig* durch *Relation*, in Rücksicht auf das *Bewusstseyn* aber durch ein positives oder negatives Zusammenfassen als positive oder negative *Modalität* bestimmt seyn muss.

Die Kategorien sind also ursprünglich nichts anderes als bestimmte Formen der Zusammenfassung in objektive Einheit, bestimmte Handlungsweisen des Verstandes, und in wie ferne in der Handlungsweise des Verstandes seine Natur besteht, eigenthümliche Merkmale der Natur des Verstandes in wie ferne dieselbe begreiflich ist. Wer nun weiter

ter fragen wollte: *wie* der Verstand zu dieser bestimmten Handlungsweise gelange, würde sehr ungereimt fragen. Die in den von mir entwickelten Kategorien auf die einfachsten *vorstellbaren* Elemente zurückgeführte Handlungsweise des Verstandes ist die Gränze alles dessen, was vom Verstande begreiflich, ja auch nur vorstellbar ist, eine Gränze, die man nicht überschreiten kann, ohne sich ins gränzenlose Gebieth des Nichtvorstellbaren zu verlieren. Der Verstand, der zu aller Erklärung vorausgesetzt werden muss, kann in so ferne nicht selbst erklärt werden; und seine einmal erkannte Handlungsweise, durch welche das Denken bestimmt ist, lässt sich keineswegs ihren äussern Gründen nach durchs Denken bestimmen.

Der Versuch, die Handlungsweise des Verstandes von den vorgestellten Gegenständen, und zwar von den als *Dinge an sich* gedachten Gegenständen, ableiten zu wollen, war freylich bey dem bisher allgemeinen Verkennen des Vorstellungsvermögens unvermeidlich; muss aber wohl mit dem missverstandenen Begriffe des *Dinges an sich* von selbst wegfallen. Da die Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstand eine Wirkung des Verstandes ist, so müsste die Handlung, durch welche diese Wirkung hervorgebracht wird, eine Wirkung ihrer Wirkung (des Gegenstandes in wie ferne er als Gegenstand gedacht wird) seyn, wenn sie durch den gedachten Gegenstand bestimmt würde. Da uns von den Dingen auffer uns nicht die Vorstellung selbst, sondern nur Stoff der Vorstellung gegeben seyn kann; so kann uns auch nicht die Vorstellung des bestimmten Gegenstandes, sondern nur der rohe Stoff derselben, das bloffe empirische

Man-

Mannigfaltige gegeben seyn, welches aber erst im Gemüthe auf Einheit gebracht, vorgestellt werden muss, bevor es durch den Verstand in eine Einheit des *Vorgestellten* zusammengefaßt werden kann. Dasjenige nun worin dieses bloße Zusammenfassen besteht, oder vielmehr die bestimmte Weise dieses bloßen Zusammenfassens, gehört dem Zusammenfassenden, d. i. der Spontaneität, an, die dadurch ihren Rang als *Verstand* erhält. Ob und in wie ferne die der Spontaneität eigenthümliche Handlungsweise in den Dingen an sich gegründet sey? oder wie sie überhaupt mit denselben zusammenhänge? gehört unter die Fragen, die niemand aufwerfen wird, der ihren Sinn versteht und die Gränzen der Vorstellbarkeit kennt.

§. LXXIII.

Die reinen Vorstellungen der Kategorien sind Vorstellungen und zwar *Begriffe à priori*, und in so ferne Vorstellungen *nothwendiger* und *allgemeiner* Merkmale der durch den Verstand bestimmten Gegenstände.

Die Kategorien selbst sind keine Vorstellungen, und folglich auch keine Begriffe; aber sie sind *Formen* der Begriffe, und in wie ferne sie vorstellbar sind, Gegenstände von Vorstellungen, und zwar solche Gegenstände, die nicht unmittelbar durch Anschauung, sondern nur durch Begriffe vorgestellt werden können, deren Vorstellungen also Begriffe sind. Wirklich können die Formen der objektiven Einheit, nur durch ihre Beziehung auf ein *vorgestelltes* Mannigfaltige, vorgestellt, d. h. gedacht werden. In wie ferne nun die Formen

der

der objektiven Einheit durch die Handlungsweife des Verftandes beftimmt find, in fo ferne find die *Kategorien* Gegenftände, die vor aller Vorftellung im bloffen Gemüthe beftimmt find, und denen in ihren Vorftellungen kein durchs Afficiertwerden beftimmter Stoff, fondern lediglich die *a priori* gedachte, das heifst, auf eine Vorftellung *a priori* (das vorgeftellte Mannigfaltige überhaupt) bezogene Handlungsweife der Spontaneität, entfpricht. Die Kategorien werden *rein* vorgeftellt, wenn man fie von allem Empirifchen, durchs Afficiertfeyn Gegebenen, und von den Formen der Anfchauung dem bloffen Raume und der bloffen Zeit abgefondert vorftellt. Als Gegenftände diefer reinen Vorftellungen find fie durch den *bloffen Verftand* und das bloffe *Vorftellungsvermögen überhaupt*, unabhängig von der *Sinnlichkeit*, *a priori* beftimmt; obwohl fie fich auf Anfchauungen beziehen, und folglich auch durch die Sinnlichkeit beftimmt feyn müffen, wenn fie Merkmale nicht blofs denkbarer, fondern Erkennbarer (d. h. denkbarer und anfchaulicher) Gegenftände werden follen, wie weiter unten beftimmter gezeigt wird. Man kann die reinen Vorftellungen der Kategorien mit Recht die *Stammbegriffe* des reinen Verftandes nennen, vorausgefetzt, dafs man unter diefem Ausdrucke keine angebohrnen Vorftellungen, fondern Begriffe verftehe, die unmittelbar aus dem reinen Verftande abftammen, obwohl fie nicht vor der Erfahrung, im Bewufstfeyn entftehen können.

Durch objektive Einheit wird der Gegenftand als *Gegenftand überhaupt*, und durch die *Kategorien* als *beftimmter Gegenftand* gedacht. Iedes Urtheil mufs Quantität, Qualität, Relation und Modalität

dalität haben, das heifst, es ist keine eigentliche Verstandeshandlung möglich, die nicht durch die Handlungsweise des Verstandes aus diesen vier Gesichtspunkten bestimmt seyn müsste. Es ist also auch kein Begriff eines bestimmten Gegenstandes, der nur durch ein synthetisches Urtheil erzeugt werden kann, möglich, ausser dafs seine Form aus eben diesen vier Gesichtspunkten bestimmt sey. Jeder *bestimmt gedachte* Gegenstand mufs, in wie ferne er bestimmt gedacht wird, durch die Merkmale der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gedacht werden. Die Kategorien *müssen* also allen bestimmten Gegenständen beygelegt werden, weil diese *nur* durch jene bestimmt gedacht werden *können*, d. h. die Kategorien sind *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der bestimmten Gegenstände.

Durch diese einleuchtende bey jeder anderen Ableitung der Kategorien aber unerweisliche *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* der allgemeinsten Prädikate der erkennbaren Dinge, sollte doch die *Kritik der Vernunft*, die den Ursprung der Kategorien im reinen Verstande zuerst und nur auf einem anderen Wege gezeigt hat, gegen den Einwurf, *dafs sie die Gewifsheit des menschlichen Wissens aufhebe*, gesichert gewesen seyn. Wie? bestunde die Gewifsheit unsres Wissens nicht im Bewufstseyn der Nothwendigkeit gewisser Urtheile? Und wie soll diese Nothwendigkeit einleuchtender erwiesen werden können, ausser wenn gezeigt wird, dafs sie ihren Grund in der Natur des Verstandes selbst haben. Oder ist ein Urtheil nicht nothwendig, in wie ferne es der Form gemäfs ist, unter welcher der Verstand allein urtheilen kann? Ist nicht das Merkmal eines Gegenstandes nothwendig und allgemein,

mein, wenn es an sich nichts anderes als die Form ist, unter welcher allein ein bestimmter Gegenstand sich denken läfst? Ist nicht jede Nothwendigkeit nur als Bedingung des Wirklichen erweislich; aber ist sie auch wenn sie als Bedingung des Wirklichen aufgestellt ist, wirklich erwiesen? Wenn man sich also nur eines einzigen wirklich als bestimmt vorgestellten Gegenstandes bewufst ist, so mufs man sich auch der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kategorien bewufst seyn, weil durch sie die wirkliche Vorstellung des bestimmten Gegenstandes allein möglich ist. Woher hingegen diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn die Kategorien *à posteriori* durch ein blofses Afficiertseyn bestimmt wären, und als empirische Merkmale den Dingen an sich angehörten? Könnte dann ihre Nothwendigkeit im Bewufstseyn anders als durch *Gewohnheit* erklärt, und ihre Allgemeinheit für *weiter reichend als die Zahl* der in der Erfahrung vorgekommenen Fälle angenommen werden?

§. LXXIV.

Die Kategorien gehören in Beziehung auf das Vorstellungsvermögen überhaupt dem Verstande in *engerer*, in Beziehung auf die Sinnlichkeit aber dem Verstande in *engster Bedeutung* an.

Die *Kategorien* sind *a priori* bestimmte Handlungsweisen der Spontaneität des Vorstellungsvermögens, bestimmte Verbindungsarten des vorgestellten Mannigfaltigen. Sie lassen sich daher ohne ein *vorgestelltes* Mannigfaltige so wenig denken, als die Form der Vorstellung, die durch Verbindung

dung eines Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit ohne ein Mannigfaltiges überhaupt. Aber das vorgeſtellte Mannigfaltige, das den Kategorien als Stoff untergelegt werden *muſs*, wenn ſie vorgeſtellt werden ſollen, iſt nur dann ein *unter der allgemeinen Form der Anſchauung* vorgeſtelltes Mannigfaltige, wenn ſie auf ein durch die Art des Afficiertwerdens gegebenes Mannigfaltige bezogen, und folglich als Formen der Erkennbarkeit gedacht werden ſollen. Werden ſie hingegen ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit nach als Formen der bloſſen *Denkbarkeit* vorgeſtellt, ſo darf das Mannigfaltige, das ihnen als Stoff untergelegt wird, nicht das durch die Anſchauung *a priori* in der Zeit, ſondern nur das durch die Vorſtellung des Mannigfaltigen *a priori* überhaupt vorgeſtellte Mannigfaltige ſeyn, welches in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt aufgeſtellt iſt. Denn in wie ferne die Kategorien in der bloſſen Spontaneität beſtimmt ſind, betreffen ſie bloſs die Handlung der Spontaneität, nicht den Stoff dieſer Handlungen, ſind ſie bloſſe Merkmale der objektiven Einheit, nicht eines gewiſſen Stoffes, bloſſe Formen des Verbindens, nicht Formen des zu verbindenden Mannigfaltigen. Die beſondere, durch die Natur der Sinnlichkeit beſtimmte Form des Mannigfaltigen gehört alſo keineswegs unter die Merkmale der bloſſen Kategorien, ſondern nur das vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt, oder die Vorſtellung der allgemeinen Form des Stoffes überhaupt. Die Kategorien ſind alſo nicht bloſs unabhängig von der Sinnlichkeit, ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anſchauungen, d. h. ohne die bloſſe Zeit, denkbar, ſondern müſſen auch, wenn ſie ohne Beymiſchung alles fremdartigen in

ihrer

ihrer urſprünglichen Reinheit und ihrem eigentlichen Weſen nach, gedacht werden ſollen, unabhängig von der Sinnlichkeit und abgeſondert von der Zeit gedacht werden. Daher die *Ewigkeit* der logiſchen Weſen.

Die rein - vorgeſtellten Kategorien beziehen ſich alſo durch das *a priori* vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt, deſſen durch den Verſtand beſtimmte Verbindungsarten ſie ſind, nicht auf die Sinnlichkeit, ſondern auf das Vorſtellungsvermögen überhaupt. Sie ſind Verbindungsarten des vorgeſtellten Mannigfaltigen überhaupt, ohne Rückſicht, ob dieſs Mannigfaltige durch Sinnlichkeit vorgeſtellt ſey oder nicht; folglich eigenthümliche Handlungsweiſen desjenigen Vermögens, welches durch die Verbindung des vorgeſtellten Vorſtellungen erzeugt, oder welches eben ſo viel heiſst, ſie gehören dem *Verſtande in engerer Bedeutung*, an.

Der Verſtand in engſter iſt vom Verſtande in engerer Bedeutung in nichts unterſchieden, als daſs dieſer nur auf das Vorſtellungsvermögen *überhaupt*, jener aber auf das *ſinnliche* Vorſtellungsvermögen ſich bezieht. Es iſt eine und ebendieſelbe Spontaneität, welche nach ebendenſelben in ihrer Natur beſtimmten Handlungsweiſen (den reinvorgeſtellten *Kategorien*) als Verſtand in engerer Bedeutung das vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt, als Verſtand in engſter aber das durch Anſchauung vorgeſtellte Mannigfaltige verknüpft. Ebendieſelben Kategorien alſo, welche in ihrer Beziehung auf das Vorſtellungsvermögen überhaupt, dem Verſtande in engerer Bedeutung angehören, gehören in ihrer Beziehung auf die Sinnlichkeit dem Verſtande

in engſter Bedeutung an, der ſich von jenem nur durch ſeine beſtimmte Beziehung auf die Sinnlichkeit unterſcheidet.

Wird alſo den *Kategorien* die Vorſtellung *à priori* des Mannigfaltigen überhaupt als Stoff untergelegt, ſo gehören ſie dem Verſtand in engerer — wird ihnen die vorgeſtellte allgemeine Form der Anſchauung überhaupt untergelegt, ſo gehören ſie dem Verſtande in engſter Bedeutung an, deſſen Natur in der Beziehung der Handlungsweiſe der Spontaneität auf die Form der Anſchauung beſtehen muſs.

§. LXXV.

Die Kategorien in ihrer beſtimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anſchauungen (die bloſſe Zeit) vorgeſtellt, heiſſen *Schemate* und ſind in folgender Tafel erſchöpft.

(1)

Quantität in der Zeit, oder Zeitreihe
Zahl.

(2)

Qualität in der Zeit, oder Zeitinhalt
Grad.

(3)

Relation in der Zeit oder Zeitordnung
Beharrlichkeit.
Beſtimmte Succeſſion.
Beſtimmtes Zugleichſeyn.

(4)

(4)

Modalität in der Zeit, oder Zeitinbegriff

Seyn zu irgend einer
Seyn in einer beſtimmten } *Zeit.*
Seyn zu aller

---

(1) Um ſich zu überzeugen, daſs die reine Vorſtellung der *Zahl* aus der auf die Vorſtellung der *bloſſen Zeit* bezogenen Vorſtellung der *beſtimmten Quantität* beſtehe, darf man nur den Begriff des *Zählens* beſtimmt genug zergliedern. Zählen heiſst nämlich: gleichartige Einheiten nach einander zu einander hinzuthun (ſucceſſive, d. h. in der Zeit verbinden), und das Produkt dieſer Operation, die *Zahl*, iſt eine Quantität, welche aus einer in der Zeit vollendeten Zuſammenfaſſung vieler Einheiten beſteht; Quantität, welche durch alle drey untergeordnete Kategorien beſtimmt iſt, und in deren Vorſtellung Einheit, Vielheit und Allheit, *in wie ferne* ſie ſich in der Zeit beſtimmen laſſen, als weſentliche Merkmale enthalten ſind.

Es iſt nur ein *einziges* Schema der Quantität, nämlich die *Zahl*, möglich. Da die bloſſe Zeit *nur* als ein *Mannigfaltiges* vorgeſtellt werden kann, ſo kann die Kategorie der *quantitativen Einheit* allein unmöglich ein unmittelbares Merkmal der bloſſen Zeit ſeyn; und da die bloſſe Zeit als ein *unbegränztes* Nacheinanderſeyn gedacht werden muſs, ſo läſst ſich ohne Widerſpruch eben ſo wenig die Kategorie der *quantitativen Allheit* auf ſie beziehen, wodurch ſie als *alle Zeit*, d. h. als ein

vollendetes Ganze, und folglich ohne weitere ***Folge***, und folglich begränzt, gedacht werden müſste. Die Zeit läſst ſich alſo eigentlich nur durch die Kategorie *der Vielheit* beſtimmen. In wie ferne aber unter quantitativen Vielheit, Vielheit der Subjekte ebendeſſelben Prädikates, gleichartiger Einheiten und unter beſtimmter Vielheit nur Einheit dieſes gleichartigen Vielen gedacht werden muſs, in ſo ferne kann die Vielheit in der Zeit nur als Einheit des nacheinander beſtimmten gleichartigen Vielen, d. h. *als Zahl*, und durch alle drey Kategorien der Quantität beſtimmt, vorgeſtellt werden.

Die Quantität iſt nur in ihrer beſtimmten Beziehung auf die Zeit, d. i. als *Zahl* erkennbar. Wie denn auch die Quantität im Raume nur durch *Meſſen* vermittelſt eines als *numeriſche Einheit* angenommnen Theiles ſich beſtimmt erkennen läſst.

(2) Um ſich zu überzeugen, daſs die *reine* Vorſtellung *des Grades* aus der Vorſtellung der in der Zeit beſtimmten Qualität beſtehe, darf man ſich nur über den beſtimmten Begriff eines Grades überhaupt genaue Rechenſchaft abfordern. Grad heiſst nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung die *Quantität der Qualität*, Gröſse der Beſchaffenheit, intenſive Gröſse, Vielheit ohne Extenſion; eine Vielheit alſo die nicht im Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen beſteht, nicht im Raume, ſondern in der bloſſen Zeit beſtimmt iſt; nicht durch den äuſſeren, ſondern lediglich durch den inneren Sinn angeſchaut werden kann. Was in der Zeit angeſchaut werden ſoll, muſs in der Zeit gegeben ſeyn, oder in dem inneren Sinne durch ein Afficiertſeyn vorkommen, es muſs ihm eine *Empfindung* ent-

entſprechen. Wenn nun dasjenige, dem eine Empfindung entſpricht, beſtimmt gedacht werden ſoll, ſo kann dieſs nur dadurch geſchehen, daſs das Mannigfaltige, welches durch den inneren Sinn angeſchaut wird (die Veränderung in uns) durch den Verſtand den Kategorien der beſtimmten Qualität gemäſs zuſammengefaſst, und folglich als eine mit Negation verbundene (limitirte) Realität gedacht, d. h. daſs ihm das Prädikat des *Grades* beygelegt werde.

Da nämlich alle Empfindung unter der allgemeinen Form aller ſinnlichen Vorſtellung, der bloſſen Zeit, ſteht; ſo muſs die *Realität*, die mehr als bloſſe Kategorie, mehr als leere Gedankenform, mehr als logiſche Bejahung ſeyn ſoll, einen durchs Afficiertſeyn gegebenen Stoff haben; es muſs ihr ein Gegebenes durch Empfindung eine Veränderung in uns, ein Erfüllen der Zeit entſprechen. Die erkennbare (nicht bloſs denkbare, logiſche,) Realität muſs alſo als *erfüllte Zeit*, als ein *Seyn in der Zeit*, ſo wie die *Negation*, die mehr als eine logiſche Funktion des Verneinens ſeyn ſoll, als Negation in der Zeit, *leere Zeit*, *Nichtſeyn in der Zeit* gedacht werden. Der Unterſchied zwiſchen dieſem mehr als logiſchem *Etwas* und *Nichts* beſteht dann in dem Unterſchiede zwiſchen der erfüllten und der leeren Zeit. Ein und ebenderſelbe Zeittheil kann nämlich durch Empfindung mehr oder weniger erfüllt ſeyn, das Etwas in der Zeit kann ſich mehr oder weniger dem *Nichts* in der Zeit nähern, die Realität kann mehr oder weniger durch Negation beſtimmt, limitirt ſeyn; ſie kann einen gröſſeren oder kleineren Grad haben, aber ſie muſs jederzeit einen Grad haben, wenn ſie *in ihrem Unterſchiede* von bloſſer Negation, als *beſtimmte Realität*,

lität, erkennbar seyn soll. Die Qualität in der Zeit, die erkennbare Qualität, kann daher weder als lauter Realität ohne Negation, noch als lauter Negation ohne Realität, sondern sie muss als Realität mit Negation verbunden, als *limitirt* gedacht werden. Es giebt daher nur ein *Einziges* Schema der Qualität, nämlich des Grades. Die Qualität ist nur in ihrer bestimmten Beziehung auf die Zeit, d. h. nur als Grad erkennbar.

Zahl und *Grad* sind also die *Schemate*, welche sich aus der bestimmten Beziehung der *mathematischen* Kategorien auf die allgemeine Form der Anschauung, nämlich die *bloße Zeit* ergeben, und daher selbst die *mathematischen Schemate* heißen können.

(3) Durch die Schemate der Relation ist die Beziehung der Kategorien der Relation auf die Form der Anschauung überhaupt bestimmt, und durch die Vorstellungen dieser Schemate werden die drey Arten gegenseitiger Verhältnisse zusammengenommener Subjekte und Prädikate zur objektiven Einheit als in der Zeit bestimmbar vorgestellt.

a) *Substanz in der Zeit* ist das Subjekt, in wie ferne es als Subjekt im strengsten Sinne als für sich bestehend in der Zeit bestimmt ist, das bleibende Subjekt, das *Beharrliche*. *Accidenz* in der Zeit hingegen ist das Prädikat, in wie ferne es als Prädikat im strengsten Sinne, als Prädikat, das nicht die Stelle seines Subjektes vertreten kann, als nur im Subjekte bestehend, bestimmt ist; und folglich das nicht bleibende in der Zeit, das *Veränderliche*.

Da

Digitized by Google

Da dasjenige was in der bloſſen *Zeit allein* gegeben iſt, und angeſchaut werden kann, nothwendig *Veränderung* iſt, ſo muſs dasjenige, was in der Zeit als beharrlich, und folglich als keine Veränderung, gedacht werden ſoll, wenn es mehr als denkbar, wenn es auch anſchaulich ſeyn ſoll, im *Raume* angeſchaut werden können; der Stoff, der dem Beharrlichen in der Zeit entſpricht, muſs dem äuſſern Sinne gegeben ſeyn, und das Beharrliche iſt nur im Raume und in der Zeit erkennbar. Was alſo als Subſtanz, als beharrlich in der Zeit, *erkannt* werden ſoll, muſs als etwas auſſer uns, den Raum erfüllendes, angeſchaut werden; es muſs ihm das Prädikat *der Ausdehnung* zukommen können. Das Subjekt unſres Vorſtellungsvermögens, das nicht als *etwas auſſer uns* anſchaulich iſt, kann und muſs daher zwar als Subſtanz, als beharrlich in der Zeit *gedacht* — aber es kann durchaus nicht als Subſtanz *erkannt* werden; die Seele gehört nur in das Gebieth der bloſs denkbaren nicht (der Denkbaren und Anſchaulichen) der *Erkennbaren* Subſtanzen.

b) Die Succeſſion oder die Reihe des in der Zeit anſchaulichen durch die Kategorie der Urſache und Wirkung beſtimmt, giebt das Schema der beſtimmten Succeſſion, d. h. derjenigen Succeſſion bey welcher *nothwendig* das eine Glied der Reihe als folgend das andere als vorhergehend gedacht werden muſs. In wie ferne nämlich etwas in der Zeit gegebenes als Grund eines anderen in der Zeit gegebenen beſtimmt iſt; in ſo ferne hängt das Seyn in der Zeit dieſes letztern vom Seyn in der Zeit des erſtern als Folge vom Grunde, aber nicht umgekehrt (der Grund von der Folge) ab. Wenn

die Prädikate der Urſache und Wirkung *erkennbaren* Gegenſtänden beygelegt werden ſollen, ſo müſſen ſie durch das Schema der beſtimmten Succeſſion als *Zeitbeſtimmung* vorgeſtellt werden können, oder welches eben ſo viel heiſst, der erkennbaren *Urſache* und *Wirkung* muſs ein in der bloſſen Zeit angeſchautes Mannigfaltige entſprechen.

Die *erkennbare Wirkung* iſt daher dasjenige, deſſen Entſtehen in der Zeit durch etwas anderes, worauf es *nothwendig* folgt (die Urſache) beſtimmt iſt, und die *erkennbare Urſache* iſt dasjenige, was in *der Zeit* Grund der Entſtehung eines andern iſt. Dasjenige, was *an* einem Dinge Grund der Entſtehung eines andern iſt, heiſst die *Kauſſalität*. Jede erkennbare *Kauſſalität* muſs daher ſelbſt entſtehen, weil ſie nur als Grund *in der Zeit* erkannt werden kann. In wie ferne die Kauſſalität in der Zeit entſteht, heiſst ſie *Veränderung*, und in wie ferne dieſe Veränderung Grund des Entſtehens der Wirkung (einer anderen Veränderung) iſt, heiſst ſie *Handlung*; während die Veränderung, welche bloſſe Wirkung iſt, ein *Leiden* heiſst.

Da die *Kauſſalität*, ſo wohl an der Urſache als an der Wirkung nur als *Veränderung*, die *Subſtanz* aber nur als das *Beharrliche*, Unveränderliche in der Zeit, erkennbar iſt, ſo iſt es einleuchtend, daſs die Subſtanz nicht als Subſtanz, ſondern nur in ihren *Accidenzen* erkennbare Kauſſalität und erkennbare Wirkung ſeyn könne. In wie ferne jedes *Accidenz* nur Prädikat der Subſtanz ſeyn kann, in ſo ferne muſs freylich die Subſtanz, deren Accidenz eine Kauſſalität iſt, als die Urſache gedacht werden, aber ſie kann nur durch ihr Accidenz (nicht als *Subſtanz*)

ſtanz) als erkennbare Urſache gedacht werden; wie dann die *Handlung*, worin die eigentliche Kauſſalität einer Wirkung in der Zeit beſteht, nothwendig *nur als Veränderung* und daher unmöglich als etwas Beharrliches gedacht werden kann. Wenn man nun unter *Kraft* die *unmittelbar-handelnde* Subſtanz, eine in der Subſtanz ſelbſt unmittelbar vorhandene Kauſſalität, verſteht, ſo iſt es ausgemacht, daſs es keine *erkennbare* Kraft geben könne, weil jede Handlung nur als Veränderung, nur als Accidenz, und folglich als kein ſubſtanzielles, fortwährendes, nicht entſtehendes Handeln erkannt werden kann. Daher auch die einzige Kraft, die wir den uns erkennbaren Subſtanzen, den Beharrlichen im Raume, beylegen können, die *Bewegende*, keineswegs als in der Subſtanz, welche eine andere zur Bewegung beſtimmt, vorhanden, ſondern auch dieſer wieder von einer andern mitgetheilt gedacht werden muſs. Das Bewegende bewegt nur durch Bewegung, verändert nur in wie ferne es ſelbſt verändert wird; ein Accidenz in der bewegenden Subſtanz iſt der Grund eines Accidenz in der Bewegten. Die Spontaneität unſres Vorſtellungsvermögens in wie ferne ſie dem vorſtellenden Subjekte als deſſen eigenthümliches Prädikat zukommt, iſt *Kraft* im ſtrengſten Sinne des Wortes; aber *erkennbar* iſt ſie nur in ihrer im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Handlungsweiſe, den Formen der Spontaneität und folglich nicht als Kraft, ſondern nur als *Vermögen*. In ihrem Zuſammenhange mit dem Subjekte als Subſtanz, als eigentliche Kraft, gedacht, iſt ſie *bloſs denkbar*, und ſo wenig als in ihrer *Subſtanzialität*, *erkennbar*.

So wie das Merkmahl der erkennbaren Kauſſalität keiner Subſtanz unmittelbar zukommen kann, ſo kann auch keiner das Merkmal der *erkennbaren Wirkung* beygelegt werden. Dasjenige, was durch ein anderes in der Zeit beſtimmt wird, und folglich entſteht, kann nicht das Beharrliche, nicht die Subſtanz, ſondern nur ein Accidenz ſeyn. Jede erkennbare Wirkung kann alſo nur ein Accidenz ſeyn; und *es giebt keine erkennbare Urſache der Subſtanzen.* (Daher unſtreitig die alte Meynung von der Ewigkeit der Materie.)

c) Das Zugleichſeyn oder die Reihe des nur mittelbar in der Zeit, unmittelbar aber im Raume Anſchaulichen, durch die Kategorie der Gemeinſchaft beſtimmt, giebt das Schema des beſtimmten Zugleichſeyns, bey welchem nothwendig die Glieder als nicht aufeinander folgend, ſondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht werden müſſen. Der beſtimmte Begriff von dieſem Schema wird am leichteſten dadurch erhalten, daſs man ſich daſſelbe in ſeinem Urſprunge aus der Verbindung des Schemas der Subſtanzialität mit dem Schema der Kauſſalität denkt. Die erkennbare Gemeinſchaft beſteht nämlich aus der erkennbaren Subſtanzialität, dem Beharrlichen im Raume, und aus der erkennbaren Kauſſalität, der Handlung in der Zeit zuſammengenommen, und auf mehr als ein Objekt bezogen; und ein Gegenſtand iſt mit dem anderen in *erkennbarer Gemeinſchaft*, wenn beyde als etwas im Raume beharrliches, und in der Zeit wechſelſeitig aufeinander wirkendes gedacht werden, ſo daſs die Handlung des einen Grund von gewiſſen Accidenzen im andern, und die Handlung des andern Grund von gewiſſen Accidenzen

cidenzen in dem Einen ist. Das als zugleich vorhanden Erkennbare muss im Raume und in der Zeit zugleich bestimmt seyn; folglich müssen ihm beyde Zeitbestimmungen die negative des Beharrlichen, und die positive der bestimmten Folge zugleich zukommen. Die denkbare Gemeinschaft kann nur in so ferne erkennbar, Gemeinschaft erkennbarer Gegenstände seyn, als diese erstens als erkennbare Gegenstände durch das Beharrliche im Raume, zweytens als *erkennbar verknüpfte* Gegenstände durch Kausalität in der Zeit wechselseitig bestimmt sind.

Durch die drey Kategorien der Relation wird die Zeit in ihren drey *Modis*, der *Dauer*, der *Folge*, und dem *Zugleichseyn* auf *Objekte* (objektive Einheit), und durch die Zeit selbst werden die Kategorien der Relation auf Anschauungen, und folglich auf das in der Anschauung gegebene, anwendbar.

(4) Durch die Schemate der *Modalität* ist die Beziehung der Kategorien der Modalität auf die allgemeine Form der Anschauung bestimmt als Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des in der Zeit Anschaulichen.

a) Die Kategorie der Möglichkeit, oder die im Bewusstseyn blos vorgestellte Form des *Denkens*, die Denkbarkeit, mit der blos vorgestellten Form der Anschauung verbunden, giebt das *Schema des Möglichen*, Denkbarkeit des Anschaulichen, und in wie ferne die Form der Anschauung, die blosse Zeit, Bedingung der Empfänglichkeit für einen Stoff ist, entsteht aus dieser Verbindung Denkbarkeit dessen was der Empfänglichkeit gegeben werden, Denkbarkeit desjenigen dem eine Empfindung entsprechen

chen kann; etwas das gedacht (im Bewuſstſeyn in eine objektive Einheit verbunden) werden kann, in wie ferne es ſich durch ein Afficiertſeyn geben läſst, oder welches eben ſo viel heiſst, der Bedingung dieſes Afficiertſeyns, der *bloſſen Zeit*, gemäſs iſt.

Durch die bloſſe Kategorie der Möglichkeit iſt nichts als *logiſche* Möglichkeit, die bloſſe Denkbarkeit, beſtimmt, die wohl hauptſächlich darum mit der *reellen*, der erkennbaren, Möglichkeit verwechſelt wurde, weil der Unterſchied zwiſchen Denken und Erkennen bis auf *Kant* ein ſo tiefes Geheimniſs geblieben war. Die bloſſe Denkbarkeit wird nur durch ihre Beziehung auf Anſchaulichkeit zur Erkennbarkeit; und ſo wie die logiſche Möglichkeit in der Denkbarkeit beſteht, ſo beſteht die *reelle* in der Erkennbarkeit. Einem Gegenſtande kömmt alſo nur in ſo ferne erkennbare Möglichkeit, reelle Möglichkeit zu, als ihm Erkennbarkeit zukömmt. Im Erkenntniſsvermögen alſo, und nicht wie bisher in dem nichtvorſtellbaren *Dinge an ſich*, (oder auch gar in der Gottheit) iſt der uns begreifliche Grund der reellen Möglichkeit aufzuſuchen.

b) Die Kategorie der Wirklichkeit, oder das im Bewuſstſeyn vorgenommene Denken, bezogen auf die wirkliche Anſchauung, oder den unter der Form der ſinnlichen Vorſtellung im Gemüthe vorhandenen Stoff, giebt das *Schema der Wirklichkeit*, das Denken des durchs Afficiertſeyn gegebenen, und durch die allgemeine Form der Anſchauung zur Anſchauung gewordenen Stoffes; die objektive Einheit aus dem unter der Form des Nacheinanderſeyns angeſchauten Mannigfaltigen erzeugt, der gedachte

gedachte Gegenstand in einer durchs Afficiertseyn bestimmten Zeit, das Seyn in einer bestimmten Zeit.

Durch die bloſſe Kategorie der Wirklichkeit ist nichts als die *logische Wirklichkeit* bestimmt. Logisch *möglich* ist, was sich denken läſst; logisch *wirklich*, was gedacht wird. Allein das was gedacht wird, ist keineswegs darum etwas *Existierendes;* und so wie die Denkbarkeit eines Gegenstandes sich auf Anschaulichkeit desſelben beziehen muſs, wenn ihm reelle Möglichkeit zukommen soll: so muſs das Gedachtwerden desſelben auf wirkliche Anschauung bezogen seyn, wenn ihm reelle *Existenz* beygelegt werden soll. Von einem Gegenstande die erkennbare (mehr als denkbare) Existenz behaupten, heiſst ihm das Prädikat des *Erkanntseyns* beylegen.

Die Existenz heiſst *Wirklichkeit*, weil sie, in wie ferne sie vorstellbar ist, nur ein Produkt des *Wirkens* seyn kann. Die logische *Existenz* kommt durch Denken, die bloſſe Handlung der Spontaneität, und die reelle durch *Denken* und *Anschauen*, wirken, und afficiert seyn, in unsrer Vorstellung vor. Die Existenz unsres vorstellenden Ichs ist durch ein Afficiertseyn, welches eine *unmittelbare* Wirkung der bloſſen Spontaneität ist, vorstellbar; die Existenz der Gegenstände auſser uns aber durch ein Afficiertseyn, welches *unmittelbare* Wirkung der Dinge auſser uns ist; ungeachtet die erkennbare Existenz unsres vorstellenden Ichs, für das wir kein anderes Prädikat als das bloſſe Vorstellungsvermögen haben können, ihrer Erkennbarkeit nach *mittelbar* von einem Afficiertseyn von auſsen (woran sich die Formen der Vorstellungen zuerst äuſsern), und

und die erkennbare *Exiſtenz* der Dinge auſſer uns (die nur durch die vom Verſtande vorgenommene Verbindung des durchs Afficiertſeyn gegebenen und in einer Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen *gedacht* werden können) ihrer Erkennbarkeit nach von der Handlung der Spontaneität *mittelbar* abhängt.

Die *Exiſtenz* heiſst *Realität*, nicht weil ſie eine *Qualität* des Gegenſtandes iſt (denn durch die Exiſtenz wird nichts im Gegenſtande geſetzt), ſondern weil ſie ſich als logiſche *Exiſtenz* nur von einem Subjekte behaupten läſst, das als Objekt gedacht wird, und folglich durch ein poſitives Prädikat beſtimmt iſt, d. i. *logiſche Realität* hat — als reelle Exiſtenz aber nur von einem Subjekte, dem erkennbare Realität zukömmt, nämlich dem im Gemüthe ein Afficiertſeyn entſpricht.

Da man bisher die denkbare Wirklichkeit von der erkennbaren, die logiſche von der reellen, nicht genau zu unterſcheiden wuſste, ſo iſt es begreiflich genug, warum ein Theil der Philoſophen die Vorſtellung der *Exiſtenz* durch auffallend miſslungene Verſuche erklärt, der andere aber für ſchlechterdings unerklärbar gehalten hat. Die meiſten ſtimmten darin überein, daſs die *Exiſtenz* eine von unſrem Gemüthe ganz unabhängige Beſchaffenheit des *Dinges an ſich* wäre, das dem Dinge an ſich zukommende Prädikat des *Seyns*, das ſie bald vom Vorgeſtelltwerden, und von dem ſie unmittelbar darauf das Vorgeſtelltwerden ableiteten, ohne von beyden einen beſtimmten Begriff zu haben. Unter *Seyn* wird etwas von der bloſſen Vorſtellung verſchiedenes als *beſtimmt* gedacht, das was von der bloſſen Vorſtellung als verſchieden gedacht

dacht wird, ist *objektive Einheit*, die entweder ein blosses Produkt der Spontaneität aus dem vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist, *logisches Seyn* — welches im Urtheile durch das Wörtchen *ist* dem Zeichen der Verbindung zwischen Prädikat und Subjekt ausgedruckt wird — oder aber ein Produkt der Spontaneität, und der durch ein Ding auſser uns afficierten Receptivität, ein reelles ein *erkennbares Seyn.*

c) Die Kategorie der *Nothwendigkeit*, oder das im Bewuſstseyn zugleich vorgestellte und vorgenommene Denken, bezogen auf Anschaulichkeit und wirkliche Anschauung zugleich, giebt das Schema der Nothwendigkeit, welches aus der Verbindung des Schema der Möglichkeit mit dem Schema der Wirklichkeit besteht, dem mit der blossen Erkennbarkeit verknüpften Erkanntseyn, dem Seyn in irgend einer Zeit im Zusammenhange mit dem Seyn in einer bestimmten Zeit. Einem Gegenstande kömmt nämlich erkennbare Nothwendigkeit zu, in wie ferne sein Erkanntseyn durch die blosse Form des Erkennens bestimmt ist. So kömmt einer erkannten Ursache das Prädikat der Nothwendigkeit zu, in wie ferne ihr Erkanntseyn als Ursache von der im Schema der Kausalität bestimmten Form des Erkennens (der bestimmten Zeitfolge) abhängt. So kömmt den Kategorien und den Formen der Anschauung erkennbare Nothwendigkeit zu, weil ihr Zusammenhang mit dem Empirischerkannten durch die blosse Form des Denkens und des Anschauens bestimmt ist. In wie ferne die in der Natur des Gemüthes bestimmte Formen des Denkens, des Anschauens, des Erkennens die wahren und ursprünglichen *Gesetze* der

der Denkbarkeit, Anſchaulichkeit und Erkennbarkeit ausmachen, in ſo ferne iſt die *logiſche Nothwendigkeit* der Zuſammenhang des Gedachten (des logiſch wirklichen) mit den Geſetzen des Denkens (dem beſtimmt logiſch Möglichen) und die *reelle, erkennbare Nothwendigkeit* der Zuſammenhang des Erkannten (reell Wirklichen) mit den Geſetzen der Erkennbarkeit (dem beſtimmt reell - möglichen); und erkennbar nothwendig iſt alles, was mit dem Wirklichen nach den Geſetzen der Erkennbarkeit zuſammenhängt.

Der in der Philoſophie ſo äuſſerſt wichtige Begriff der *Nothwendigkeit*, hat für die allgemeingültige Auflöſung der unſre Rechte und Pflichten in dieſem und den Grund unſrer Erwartung für ein zukünftiges Leben betreffenden Probleme, die ohne dieſen Begriff völlig aufs reine gebracht zu haben, unmöglich iſt, wenig dadurch gewonnen, daſs man bisher die *Nothwendigkeit* für dasjenige, deſſen Gegentheil unmöglich iſt, für das Einzig mögliche, für die beſtimmte Möglichkeit, allgemein anerkannt hat. Denn alle dieſe Erklärungen ſetzen den ganz unbeſtimmt gebliebenen Begriff der *Möglichkeit* voraus, bey dem man entweder das unbeſtimmte *ſich denken laſſen* von dem eben ſo unbeſtimmten *Seyn können* im Cirkel ableitete, oder, die Beſtimmung deſſen, was ſich denken läſst und Seyn kann, in den nichtvorſtellbaren *Dinge an ſich* auffluchte. Hier muſste man entweder bey dem *Dinge an ſich* ſtehen bleiben, und die beſtimmte Möglichkeit oder die Nothwendigkeit hypoſtaſieren, dieſelbe zu einer weſentlichen Eigenſchaft der *Dinge an ſich*, zur Natur der Dinge machen, und die blinde unerklärbare Nothwendigkeit für die

Quelle

Digitized by Google

Quelle alles Möglichen und Wirklichen, und den letzten Bestimmungsgrund aller Gesetze des Denkens und des Seyns anerkennen; oder aber man mufste zwischen dem *urspränglichen* Dinge an sich und dem *abgeleiteten* unterscheiden, und die Nothwendigkeit gewisser dem letztern zukommenden Prädikate von Gesetzen ableiten, die den erschaffenen Dingen durch die Vernunft des Unerschaffenen vorgeschrieben sind. Diese Lehre, welche nicht die Gesetze auf die Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit auf Gesetze gründet, und diese in der Vernunft aufsucht *), ist freylich der Wahrheit näher gekommen. Allein da der Begriff eines Gesetzes selbst wieder den Begriff der Nothwendigkeit voraussetzt, und jenes ganze System auf dem unhaltbaren Fundamente des nichtvorstellbaren Dinges *an sich* erbaut ist, so ist es kein Wunder, dafs es nur bey *einer* Partey der philosophischen Welt Eingang gefunden hat, aber von dreyen verworfen wurde.

In den rein vorgestellten Kategorien der Modalität können nur die blosse logische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und folglich die blossen Formen des Denkens gedacht werden. Die Anwendung derselben auf die Zeit allein verschafft diesen Formen des Denkens den Rang von Formen des Erkennens, durch die Beziehung auf dasjenige, dem in der Vorstellung ein gegebener Stoff entspricht,

*) Die Anhänger dieses Systemes vergessen gemeiniglich, dafs die göttliche Vernunft nur in so ferne denkbar seyn könne, als eine in unsrem Gemüthe *bestimmte Form* des *Denkens* als menschliche Vernunft vorhanden ist.

ſpricht, und das daher weder bloſſe Vorſtellung, noch Form derſelben, ſondern ein erkennbarer Gegenſtand iſt. Auf der andern Seite aber iſt dasjenige, dem ein gegebener Stoff entſpricht, und was durch die Anſchauung unmittelbar vorgeſtellt wird, nur durch die drey Kategorien der Modalität als möglich, wirklich und nothwendig *denkbar*.

Die Schemate der *Relation* und der *Modalität* betreffen alle das bloſſe *Verbinden* des in der Zeit Anſchaulichen; entſtehen aus den *dynamiſchen* Kategorien, und können folglich mit Recht die *dynamiſchen Schemate* heiſſen.

§. LXXVI.

Die Schemate ſind die in der Natur des *Erkenntniſsvermögens à priori* beſtimmten *Formen* der *Erkennbarkeit;* die reinen Vorſtellungen derſelben ſind *Erkenntniſſe à priori;* und die Urtheile, in welche ſie ſich unmittelbar auflöſen laſſen, ſind die *urſprünglichen Geſetze des Verſtandes* in engerer Bedeutung, und der in der Natur deſſelben beſtimmten *möglichen Erfahrung*.

Das Erkenntniſsvermögen beſteht aus Sinnlichkeit und Verſtand in ihrer Vereinigung, und das Erkennen in einem mit Anſchauung verknüpften Denken. Die Schemate, die nichts anderes als die verknüpften Formen des Denkens und der Anſchauung ſind, ſind daher die eigentlichen Formen des Erkennens, und in wie ferne der Gegenſtand einer Vorſtellung nur dadurch erkennbar wird, daſs die Schemate auf ihn bezogen werden, in ſo ferne

ſind

ſind ſie die eigentlichen *Formen* der *Erkennbarkeit.* In ihnen ſind die Merkmale, die den erkennbaren Gegenſtänden ſowohl durch die Natur des Verſtandes, als durch die Sinnlichkeit *a priori* beſtimmt ſind, vereiniget, die Kategorien *verſinnlichet*, die Formen der Anſchauung durch Verſtand *beſtimmt*, und Denkbarkeit und Anſchaulichkeit durch ihre Vereinigung zur Erkennbarkeit erhoben. *Kein Gegenſtand alſo, dem die Schemate widerſprechen, iſt erkennbar, und jeder iſt nur in ſo ferne erkennbar, als ihm die Schemate als Prädikate beygelegt werden können.*

Die Schemate, die aus den Begriffen *a priori* und der *a priori* vorgeſtellten Form der Anſchauung überhaupt beſtehen, können nur *à priori* vorgeſtellt werden; und ihre Vorſtellungen ſind eigentliche *Erkenntniſſe*, und zwar Erkenntniſſe *à priori*. *Erkenntniſſe*, denn die Schemate können nicht vorgeſtellt werden, auſſer, daſs man Begriffe mit der Anſchauung verknüpfe, die rein vorgeſtellten Kategorien auf die rein vorgeſtellte Zeit beziehe, die Anſchauung der Zeit durch Begriffe beſtimmt denke; das heiſst auf die durch die Kategorien beſtimmte objektive Einheit beziehe, welches ein eigentliches Erkennen iſt; aber ein *Erkennen a priori*, weil der Gegenſtand durch keinen *à poſteriori* gegebenen Stoff, ſondern vor aller Vorſtellung im Erkenntnifsvermögen, an den Formen deſſelben, beſtimmt iſt.

Als Gegenſtänden von Erkenntniſſen *a priori* kömmt den Schematen *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* zu; indem ſie die Formen ſind, die jeder *a poſteriori* gegebener Stoff im Gemüthe annehmen

men muſs, wenn aus ihm Erkenntniſs werden ſoll, und indem ſie mit dieſem Stoffe auf das, was demſelben entſpricht, oder auf die Gegenſtände, bezogen, allgemeine Merkmale der erkennbaren Gegenſtände ſind, der Gegenſtände, die nur in ſo ferne erkennbar ſind, als ihnen dieſe Merkmale beygelegt werden können.

Da jede Erkenntniſs im Bezogenwerden der Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand und folglich in einem *Urtheile* beſteht, ſo müſſen ſich die Vorſtellungen der Schemate als Erkenntniſſe *à priori* in eben ſo viele *Urtheile* auflöſen laſſen, als es Schemate giebt; Urtheile, die in wie ferne ſie ſowohl ihrem Inhalt als ihrer Form nach in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmt ſind, *nothwendige*, und in wie ferne ihre *Prädikate* allen erkennbaren Gegenſtänden überhaupt zukommen müſſen, *allgemeine* Urtheile; und als nothwendige und allgemeine Urtheile, wirkliche *Geſetze* ſind. Ich nenne ſie Geſetze des *Verſtandes in engerer Bedeutung*, weil ſie durch den auf die Sinnlichkeit bezogenen Verſtand beſtimmt ſind; und Geſetze der *möglichen Erfahrung*, in wie ferne ſie der Ausdruck der in der Natur des Gemüthes beſtimmten Bedingungen ſind, unter welchen die empiriſche Erkenntniſs, welche nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung *Erfahrung* heiſst, möglich iſt.

Dieſe Urtheile ſind *Grundſätze* im eigentlichſten Verſtande des Wortes, urſprüngliche Urtheile des Verſtandes, und eines Beweiſes eben ſo wenig bedürftig als fähig. *Urſprüngliche Urtheile*, weil ſie unmittelbar aus Vorſtellungen beſtehen, die keinen andern Gegenſtand, als die Form des Denkens

kens und der Anschauung, wie sie im Gemüth bestimmt ist, haben; und weil sie daher auch nicht aus anderen höheren Urtheilen abgeleitet sind. *Keines Beweises fähig*, weil dieser aus höheren Grundsätzen, als sie selbst, und folglich aus Urtheilen von denen sie abgeleitet würden, geführt werden müsste. Aber auch keines Beweises *bedürftig*, weil sie den Grund ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ihrer *Priorität* mit sich führen, oder welches eben so viel ist, weil durch sie nichts anderes vorgestellt wird, als was im Erkenntnisvermögen bestimmt ist, und folglich nicht anders als so erkannt werden kann, wie es erkannt wird.

Auch bedürfen diese Urtheile, nachdem die Erkenntnisse, deren Ausdruck sie sind, in den Schemata bereits bestimmt entwickelt sind, keiner weiteren Erörterung; und ich kann mich begnügen, sie hier blos aufzuzählen.

Das rein - vorgestellte Schema der Quantität giebt folgendes Urtheil: Der erkennbare Gegenstand, die Erscheinung, (der Gegenstand unter der Form der Anschauung) hat eine durch Zahl bestimmbare, d. i. *extensive* Grösse.

Das Schema der Qualität: Das Reale der Erscheinung (das was an der Erscheinung der Empfindung entspricht) hat eine in der Zeit bestimmte Grösse der Qualität, *intensive* Grösse, *Grad*.

Der Substanzialität: Am Realen der Erscheinung wird etwas als Substanz in der Zeit, als beharrlich, und etwas als Accidenz in der Zeit, als wandelbar vorgestellt.

Der Kauſſalität: Was am Realen der Erſcheinung entſteht (folglich ein bloſſes Accidens iſt), hat eine Urſache in der Zeit (jetzt etwas von ihm ſelbſt verſchiedenes in der Zeit voraus, worauf es nothwendig erfolgt).

Der Gemeinſchaft: Was an dem Realen der Erſcheinungen zugleich vorhanden iſt, ſteht in wechſelſeitiger Verknüpfung.

Der Möglichkeit: Was an der Erſcheinung denkbar und anſchaulich (erkennbar) iſt, iſt möglich (*kann exiſtieren*).

Der Wirklichkeit: Was an der Erſcheinung erkannt iſt, iſt (*exiſtiert*) wirklich.

Der Nothwendigkeit: Was an der Erſcheinung mit dem Erkannten nach den Geſetzen der Erkennbarkeit verknüpft iſt, iſt (*exiſtiert*) nothwendig.

Wenn die *à priori* beſtimmte Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Urtheile durch die Worte: *Jede Erſcheinung*, und: *muſs*, in den angeführten Formeln ausgedruckt wird, ſo entſtehen daraus die *Formeln der Geſetze des Verſtandes* und der *möglichen Erfahrung*, deren fernere Entwicklung, ſo wie die Ableitung der zuſammengeſetzten Prädikate des Denkbaren und Erkennbaren aus den Urſprünglichen, den Inhalt der *Theorie* der *à priori* beſtimmten *Gegenſtände*, oder der *Metaphyſik*, ausmacht.

Ich habe die empiriſche Erkenntniſs *Erfahrung* genannt; und die bisherige Unbeſtimmtheit des Begriffes der Erfahrung nöthiget mich hier beſtimmt anzugeben, in welchem Sinne ich der empiriſchen Erkenntniſs den Namen der Erfahrung beylege. Die bisherigen philoſophiſchen Schrift-

ſteller

ſteller haben es gewöhnlich für überflüſſig gehalten, ſich über das was ſie unter *Erfahrung* verſtanden wiſſen wollten, zu erklären. Man würde ſich nur ſehr vergebliche Mühe machen, wenn man auch nur aus den Zuſammenhang der Behauptungen mancher der berühmteſten Denker einen beſtimmten Begriff der Erfahrung hervorſuchen wollte. *Locke* ſcheint mir indeſſen hierin, wie in ſehr vielen anderen Rückſichten eine Ausnahme zu machen. Ungeachtet er meines Wiſſens keine ausdrückliche förmliche Definition der Erfahrung aufſtellt: ſo iſt es doch aus dem ganzen Gange ſeiner Unterſuchungen, durch welche er den Urſprung der Vorſtellungen aus der *Erfahrung* abzuleiten bemüht war, einleuchtend genug, daſs er mit dem Worte *Erfahrung* das Gegebenwerden des Stoffes unſrer Vorſtellungen durchs Afficiertſeyn verſtanden habe. „Woher" ſchreibt er II. B. K. 1. „erhält das Gemüth alle Materialien „der Vernunft und der Erkenntniſs? hierauf ant„worte ich: von der *Erfahrung*. — Unſre „Beobachtung, die ſich entweder mit *äuſſeren em„pfindbaren* Gegenſtänden, oder mit *innerlichen* „Handlungen des Gemüthes beſchäftiget — iſt „dasjenige was unſren Verſtand mit den *Materia„lien* des Denkens verſieht. — Unſre Sinnen „nämlich, die es mit einzelnen *empfindbaren* Ge„genſtänden zu thun haben, überliefern dem Ge„müthe verſchiedene beſtimmte Wahrnehmungen „von Dingen nach der *verſchiedenen Weiſe*, wie „ſie von denſelben *afficiert* werden. — Die ande„re Quelle, durch welche *die Erfahrung* das Ge„müth mit Vorſtellungen verſieht, iſt die Wahr„nehmung von den Handlungen des Gemüthes „ſelbſt, oder die *Weiſe*, *wie* ſich das Gemüth mit

„den erhaltenen Vorſtellungen *beſchäftiget.* — „Indem wir uns nämlich dieſer Handlungen bewuſst „werden, und ſie an uns ſelbſt bemerken; erhält „das Gemüth eben ſo beſtimmte Vorſtellungen von „ihnen, als von den Körpern, die unſre äuſſere „Sinne afficieren. Dieſe Quelle von Vorſtellungen „hat jeder Menſch *einzig in ſich ſelbſt*, und ob„wohl ſie *kein, eigentlicher* Sinn iſt (indem ſie mit „äuſſeren Gegenſtänden nichts zu thun hat), ſo iſt „ſie doch der Sinnlichkeit ſehr ähnlich, und kann „mit gutem Fuge der *innere Sinn* genannt werden.“ — Man ſieht hieraus, daſs *Locke* zwar nach der Weiſe aller ſeiner Vorgänger und Nachfolger bis auf *Kant* den Stoff, und die Form der Vorſtellung untereinander ſowohl, als mit der Vorſtellung ſelbſt verwechſelt habe, und daſs er nicht den bloſſen Stoff, ſondern die Vorſtellung ſelbſt durchs Afficiertſeyn gegeben ſeyn läſst. Aber man ſieht auch, daſs er keine anderen Gegenſtände der Erfahrung zuläſst, als *Körper auſſer uns*, und *Veränderungen in uns*, und folglich genau dasjenige, was wir für die einzig erkennbaren Gegenſtände, die Erſcheinungen des äuſſern und inneren Sinnes, erkennen. Und ungeachtet er die Handlung des Gemüthes (die durch inneres Afficiertſeyn in der Vorſtellung derſelben vorkömmt) mit der vor aller Handlung im bloſſen Vermögen beſtimmten *Handlungsweiſe* verwechſelt, ſo leitet er doch wenigſtens die *Erkenntniſs* der *wirklichen Veränderungen* unſres Gemüthes (die empiriſche Erkenntniſs des inneren Sinnes) von dem Afficiertſeyn des innern Sinnes ab, welches ihm mit dem Afficiertſeyn des äuſſern zuſammengenommen, *Erfahrung* iſt. *Locke* hält alſo das Afficiertſeyn, die Empfindung, für eine weſentliche Bedingung der Erfahrung, und hierüber

hat

hat er den *Sprachgebrauch* für sich, der das Wort *Erfahrung* nicht für jede Erkenntnifs überhaupt, auch nicht für jede Erkenntnifs wirklicher Dinge, sondern nur für die Erkenntnifs, in wie ferne sie von Empfindung abhängt, bestimmt hat *). Allein eben dieser Sprachgebrauch unterscheidet die *Erfahrung* von der *Empfindung*. Erfahrung ist ihm *Erkenntnifs*, die durch den in der Empfindung gegebnen Stoff entsteht, (Erkenntnifs *à posteriori*, empirische Erkenntnifs) und Empfindung ist ihm nur der wesentliche Bestandtheil des Erkennens, von dem der blosse Stoff einer empirischen Erkenntnifs abhängt.

Es giebt also zweyerley *innere Bedingungen* (konstitutive Bestandtheile) *der Erfahrung*, wovon die Einen die *Form*, die andern die *Materie* der Erfahrung ausmachen; nämlich erstens die *Schemate*, oder die in der Natur des Erkenntnifsvermögens bestimmten *Formen der Erkennbarkeit*, und zweytens die *Empfindung*, welche den diesen Formen entsprechenden *Stoff* der empirischen Erkenntnifs liefert. Dieser Erörterung zufolge wird der *oberste Grundsatz* des eigentlichen (empirischen) Erkennens, der zugleich das erste Gesetz des Verstandes in engerer Bedeutung, und der möglichen Erfahrung ist, folgendermassen ausgedrückt werden müssen.

*) „Empfindung des Wirklichen giebt ein klares Er„kenntnifs einzelner Dinge und Fälle, welches „man *Erfahrung* nennt." *Reimarus* Vernunftlehre II. Th. 1. K. §. 212 und §. 213: „Die Erfah„rung ist das *Erkenntnifs* der *empfundenen* wirk„lichen Dinge."

Digitized by Google

Jeder erkennbare vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedene Gegenſtand ſteht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung.

Dieſer Grundſatz iſt der bloſſe beſtimmte Begriff eines erkennbaren eigentlichen Gegenſtandes (der nicht eine *a priori* vorgeſtellte bloſſe Form des Vorſtellungsvermögens iſt) in das Urtheil aufgelöſet, durch welches er gedacht wird. Der erkennbare empiriſche Gegenſtand nämlich iſt die objektive Einheit des in einer Anſchauung vorgeſtellten und durchs Afficiertſeyn (bey der *äuſſern* Erfahrung von auſſen) gegebenen Mannigfaltigen durch die auf die allgemeine Form der Anſchauung bezogenen Kategorien (die Schemate) beſtimmt. Da nun dieſer Begriff der *allgemeinſte* Begriff des Erkennbaren, der Begriff des erkennbaren Gegenſtandes *überhaupt* iſt; ſo kann der Grundſatz, der nichts anderes als der Ausdruck dieſes Begriffes durch ein Urtheil iſt, keinen höheren über ſich haben. Er iſt daher der oberſte in der Natur des Erkenntniſsvermögens gegründete Grundſatz der Wiſſenſchaft der erkennbaren Gegenſtände im ſtrengſten Sinne, oder desjenigen Theils der Metaphyſik, der ſich mit dieſen Gegenſtänden beſchäftiget, und *Ontologie* κατ' ἐξοχην zu heiſſen verdient.

An die Stelle dieſes bisher verkannten erſten Grundſatzes wurde in der bisherigen Metaphyſik der ſogenannte *Satz des Widerſpruches* (das *Principium contradictionis*) geſetzt, deſſen eigentlicher bisher völlig verfehlter Sinn hier feſtgeſetzt werden muſs. Alles Erkennbare muſs Denkbar ſeyn, das heiſst, das angeſchaute Mannigfaltige

muſs

muſs ſich in eine objektive Einheit verbinden laſſen, wenn durch daſſelbe ein Gegenſtand erkannt werden ſoll. Der Begriff der Erkennbarkeit ſetzt alſo den Begriff der Denkbarkeit voraus; und wie jener in ein Urtheil aufgelöſet den Grundſatz der Erkennbarkeit giebt, ſo wird aus dem in ein Urtheil aufgelöſeten Begriffe der Denkbarkeit der *Grundſatz der Denkbarkeit* überhaupt erhalten, der folgendermaſſen ausgedrückt wird: Wenn ein Gegenſtand denkbar ſeyn ſoll, ſo muſs ſich das vorgeſtellte Mannigfaltige verbinden laſſen; oder eben derſelbe Satz verneinend ausgedrückt: Ein Gegenſtand deſſen vorgeſtelltes Mannigfaltige ſich nicht verbinden läſst, iſt nicht denkbar; woraus ſich als unmittelbare Folge der Satz ergiebt: *Keinem denkbaren*, und folglich auch keinem gedachten Gegenſtand, *kommen widerſprechende Merkmale zu.* Dieſer Satz, der in allen dieſen Formeln offenbar nichts als die vorgeſtellte Kategorie, den *à priori* beſtimmten Begriff, der *logiſchen Möglichkeit*, der Denkbarkeit überhaupt, ausdrückt, wurde bisher in einer Formel vorgetragen, die dem allgemeinherrſchenden verworrenen Begriff vom Denken und Erkennen ganz angemeſſen war, und die Ungereimtheit, die in der Verwechslung der logiſchen mit der reellen Möglichkeit liegt, zu verbergen geſchickt genug war; nämlich: — *Kein Ding kann zugleich ſeyn und nicht ſeyn (Impoſſibile eſt idem ſimul eſſe et non eſſe).* Die bloſſe Vieldeutigkeit des unbeſtimmten Ausdrucks des *Seyn - können* machte dieſe Formel für jedes Bedürfniſs der Spekulation brauchbar. Bald galt ſie *logiſch*, wenn vom bloſſen Gedachtſeyn, und gedacht werden können, dem logiſchen Seyn und Seyn können; bald aber *metaphyſiſch*, wenn von eigentlicher

Exiſtenz,

Exiſtenz und Fähigkeit zu exiſtieren die Rede war, und die täuſchende Vorſtellung des *Dinges an ſich*, mit der man den Begriff einer vom bloſſen Vorſtellungsvermögen unabhängigen, und unſre Vorſtellungen beſtimmenden *Wirklichkeit*, *Realität*, *Exiſtenz* verband, verbarg den unphiloſophiſchen Cirkel, womit man das Gedacht werden können, von Exiſtieren können, und dieſes von jenem ableitete.

Der Satz des Widerſpruches, der, nachdem der Begriff des *Denkens* und des *logiſchen Seyns* einmal aufs Reine gebracht iſt, unmöglich mehr durch jene Formel ausgedrückt werden kann, — dieſer Satz, der ſeine bisherige Stelle in der *Metaphyſik* verlieren, und dafür den Rang des *erſten* Grundſatzes der *Logik* annehmen muſs, iſt das *oberſte Geſetz der Denkbarkeit*, und gehört dem Verſtande in engerer Bedeutung an; während der *Grundſatz der Erkennbarkeit* dem Verſtande in engſter Bedeutung eigenthümlich iſt.

Ich könnte hier die *Theorie des Verſtandes* beſchlieſſen, ohne daſs ich befürchten dürfte, in derſelben irgend eine urſprüngliche in der Form des Verſtandes gegründete, und dieſelbe bezeichnende *Vorſtellung a priori* übergangen zu haben. In der von mir aufgeſtellten *Deduktion* der *Formen der Urtheile* ſind alle möglichen Verhältniſſe, die ſowohl in Rückſicht der Materie als der Form eines Urtheiles *a priori* beſtimmt ſeyn können, erſchöpft; und durch dieſelben iſt das eigentliche Gebieth des Verſtandes in *engerer*, ſo wie in der *Tafel der Schemate* das eigentliche Gebieth des Verſtandes in *engſter Bedeutung* ausgemeſſen. Alle übrigen dem Verſtande in beyden Bedeutungen ange-

Digitized by Google

angehörigen Vorſtellungen ſind aus jenen urſprünglichen der *Kategorien* und der *Schemate* zuſammengeſetzt und abgeleitet, und ihre Entwicklung und Aufzählung liegt ganz auſſer den Gränzen der Theorie des bloſſen Erkenntnifsvermögens überhaupt. Wenn ich alſo hier noch die Erörterung von gewiſſen in der Natur des Verſtandes in engerer Bedeutung gegründeten Vorſtellungen anhangsweiſe beyfüge: ſo geſchieht dieſs blofs darum; weil der Urſprung dieſer Vorſtellungen aus den *vier Momenten* der *Formen* zu *urtheilen* etwas ſchwerer einleuchtet, als es bey allen übrigen aus jenen Quellen abgeleiteten der Fall iſt; und weil ſie daher auch von mehr als einem Gegner der *kritiſchen Philoſophie* in der *Kantiſchen Tafel der Kategorien*, wohin ſie ihm mit eben ſo viel Rechte als die in derſelben aufgeſtellten Vorſtellungen zu gehören ſchienen, vermiſst worden ſind.

Das Mannigfaltige, das den *rein - vorgeſtellten Kategorien* als *Stoff* untergelegt werden muſs, iſt das in der Natur der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt beſtimmte, und *a priori* vorgeſtellte *Mannigfaltige überhaupt.* Das Mannigfaltige, das den *rein - vorgeſtellten Schematen* als Stoff angehört, iſt das in der Natur der Sinnlichkeit beſtimmte und durch die Vorſtellung *a priori* der Form der Anſchauung vorgeſtellte Mannigfaltige. Von dieſem den Stoff der Kategorien und der Schemate ausmachenden Mannigfaltigen, muſs ein Mannigfaltiges von ganz anderer Natur unterſchieden werden, welches durch die *bloſſe Handlungsweiſe* des Verſtandes in engerer Bedeutung nach den vier Momenten des Urtheilens beſtimmt wird, und in den Vorſtellungen in welchen daſſelbe

vor-

vorkommt, durch den bloſſen Verſtand erzeugt wird. Dieſes Mannigfaltige macht, *rein vorgeſtellt*, den Stoff der Begriffe der *Identität*, der *Uebereinſtimmung*, des *Innern* und der *Form* aus, wie aus folgender Erörterung erhellt.

a) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Quantität* beſteht aus der *Vielheit* der *Subjekte*, die durch die *Einheit des Prädikates* beſtimmt iſt. Subjekte heiſſen *Identiſch*, in wie ferne ſie ihren *Prädikaten* nach Einheit haben; die Vorſtellung der *Identität* beſteht in der Vorſtellung der Vielheit der Subjekte eines einzigen Prädikates, und *Identität* findet nur dann ſtatt, wenn ein und eben derſelbe Gegenſtand (oder auch ein und ebendaſſelbe als Subjekt gedachtes Merkmal mehrerer Gegenſtände) mit ſich ſelbſt verglichen Einheit hat; welche Einheit nur dadurch herausgebracht wird, daſs der Gegenſtand vorher (in der Reflexion) durch den bloſſen Verſtand als ein Vieles vorgeſtellt wird. — Die *Vielheit* hingegen, die nicht durch den bloſſen Verſtand, ſondern durch das *Gegebene* beſtimmt iſt, iſt keine Vielheit des bloſſen Subjektes durch die im Verſtand gegründete Einheit des Prädikates beſtimmt, ſondern Vielheit der Subjekte, durch die im *Gegebenen* gegründete Vielheit der Prädikate beſtimmt; und die Vorſtellung derſelben giebt den Begriff des *Unterſchiedes* (der Diverſität). Die *Unterſchiede* können in unſren Vorſtellungen nicht *hervorgebracht*, ſondern nur *gefunden* werden, ſie müſſen alſo im *Gegebenen*, und nicht in dem vom Verſtande *Erzeugten* gegründet ſeyn.

b) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Qualität* beſteht in

in der Vielheit der in einem Subjekte zufammengefafsten Prädikate, folglich in einer Vielheit die durch Einheit des Subjektes beftimmt ift. Prädikate heiffen *Uebereinftimmend*, in wie ferne fie in einem Subjekte Einheit haben. Die Vorftellung der *Uebereinftimmung* befteht in der Vorftellung vieler Prädikate, in wie ferne fie in einem Subjekte durch Zufammenfaffung verbunden find; und Uebereinftimmung findet nur in fo ferne ftatt, als Vieles in Einem zufammengefafst (pofitiv gefetzt) und folglich die Vielheit in Einem ihren Grund im Zufammenfaffenden hat, und als Vielheit nicht des Gegebenen, fondern des Gedachten vorgeftellt wird. — In wie ferne hingegen die Vielheit der Prädikate in einem Subjekte nicht durch den blofsen Verftand, fondern durch das *Gegebene* beftimmt ift, und gewiffe Prädikate durch ihr Zufammenfaffen in die objektive Einheit des Subjektes von dem Subjekte ausgefchloffen, und folglich in demfelben *negativ* gefetzt werden, in fo ferne heifst diefe nicht durch den blofsen Verftand beftimmte Vielheit der nur durch Negation vereinbaren Prädikate, *Widerftreit*. Die Vorftellung des *Widerftreits* ift daher zwar nur durch den Verftand, durch das ausfchliefsende Zufammenfaffen möglich; aber der Stoff derfelben mufs lediglich in dem *Gegebenen* beftimmt feyn, in wie ferne daffelbe die durch die Natur des Verftandes beftimmte Form des Mannigfaltigen nicht annimmt.

c) Die durch den blofsen Verftand beftimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Relation* befteht in dem Unterfchiede des in die objektive Einheit zufammengefafsten und wechfelfeitig beftimmten Subjektes und Prädikates. In wie ferne Subjekt und Prädikat

Prädikat nicht etwa zu einem Objekte gehören, sondern dasselbe ausmachen, in so ferne ist ihre Vielheit in diesem Objekte durch den bloßen Verstand in der Einheit des Objektes allein bestimmt. Das Viele in einem Objekte, durch dessen Zusammenfassung das Objekt zu einem einzigen bestimmten Objekte wird, heißt das *Innerliche;* die Vorstellung des *Innerlichen* besteht aus der Vorstellung des Vielen im Einem, in wie ferne es durch seine Verknüpfung ein für sich bestehendes Objekt ausmacht; und das Innerliche findet nur an dem Vielen statt, dessen Vielheit allein durch den Verstand bestimmt ist, weil sie *ausser* der objektiven Einheit, deren Modifikation sie ist, nicht vorgestellt werden kann. — Ist hingegen der Unterschied eines in die objektive Einheit zusammengefaßten Prädikates nicht durch den bloßen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt; und machen Subjekt und Prädikat durch ihre Zusammenfassung in die objektive Einheit kein *einziges* Objekt, sondern *Viele* aus, die zu einem Objekte *bloß gehören*, so liegt nur der Grund ihres *Verknüpftseyns* allein im Verstande, der Grund aber ihrer *Vielheit*, als mehr als ein Objekt liegt im *Gegebenen;* und die Vorstellung dieser Vielheit des Verknüpften, aber mehr als einem Objekte angehörigen, Mannigfaltigen ist die Vorstellung des *Aeußeren;* des gemeinschaftlichen Prädikates solcher Merkmale, die einem Objekte nur durch die Verbindung desselben mit einem von ihm verschiedenen zukommen. Das *Aeußere* kann zwar nur durch den Verstand vorgestellt, aber der Stoff desselben kann kein durch den bloßen Verstand bestimmtes, sondern muß ein im Gegebenen gegründetes Mannigfaltige seyn.

d) Die

d) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Modalität* beſteht in dem bloſs logiſchen Unterſchiede des Prädikates und Subjektes (in wie ferne dieſelben ein vorgeſtelltes Mannigfaltige, zwey Vorſtellungen ſeyn müſſen, wenn ſie denkbar, d. h. verbindbar ſeyn ſollen), und folglich in der durch die bloſſe Form des Denkens beſtimmten Mannigfaltigkeit. Die Vorſtellung dieſes nicht durch das Gegebene, ſondern durch die bloſſe Art und Weiſe der Denkbarkeit (die Einheit des bloſſen Denkens) beſtimmten Mannigfaltigen, iſt die Vorſtellung der *Form;* während die Vorſtellung des Mannigfaltigen das durch das Gegebenſeyn beſtimmt iſt, die Vorſtellung des *Stoffes*, der *Materie*, iſt.

Dieſe merkwürdigen Vorſtellungen heiſſen *Reflexionsbegriffe*, weil die Handlung, durch welche ſie im Bewuſstſeyn entſtehen, (nicht ein ſynthetiſches Zuſammenfaſſen, ſondern) die logiſche Funktion des analytiſchen Urtheils iſt, welche *Reflexion* oder *Vergleichung* heiſst.

Wenn die durch dieſe Begriffe gedachten Merkmale von den *Dingen unter der Form der Vorſtellung* (den Erſcheinungen), wofür ſie eigentlich beſtimmt ſind, auf *Dinge an ſich* übertragen werden, ſo heiſst dieſs *Amphibolie der Reflexionsbegriffe.* Die Art und Weiſe wie *Kant* aus dieſem Miſsverſtändniſs den Urſprung des *Leibnitziſchen Syſtems* in allen Theilen deſſelben herleitet, gehört unter die ſchönſten Lehrſtücke der *Kritik der Vernunft*, und muſs daſelbſt nachgeleſen werden.

Theorie

der

Vernunft.

§. LXXVII.

Die Vorſtellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgeſtellten) Mannigfaltigen entſteht, heiſst *Idee*, — und das Vermögen durchs Verbinden des gedachten Mannigfaltigen zu Vorſtellungen zu gelangen, heiſst *Vernunft* — in *engerer Bedeutung*.

Der *Begriff* in *engerer* Bedeutung, oder die Vorſtellung, welche durch die Handlungsweiſe der Spontaneität aus einem *vorgeſtellten* Mannigfaltigen entſteht, begreift als Gattung unter ſich; *erſtens* den Begriff in engſter Bedeutung, d. h. die Vorſtellung, die aus dem durch *Anſchauung* — und *zweytens* die *Idee* in engerer Bedeutung, d. h. die Vorſtellung, die aus dem durch *Begriffe* vorgeſtellten Mannigfaltigen entſteht. Der Stoff der *Idee* iſt das *gedachte*, durch den Verſtand verbundene, Mannigfaltige, während der Stoff des eigentlichen Begriffes das Angeſchaute, durch bloſſe Apprehenſion verbundene Mannigfaltige, und der Stoff der *ſinnlichen Vorſtellung* das durchs Afficiertſeyn *gegebene* Mannigfaltige iſt. Der Stoff des Begriffes in engſter Bedeutung iſt zwar auch ein vorgeſtelltes, und folglich bereits durch Spontaneität verbundenes Mannigfaltiges; aber ein Mannigfaltiges, das durch die bloſſe Art des Afficiertſeyns als

Stoff

Digitized by Google

Stoff der Vorstellung bestimmt, und das durch die Spontaneität im ersten Grade der Form der Sinnlichkeit gemäls verbunden ist. Der Stoff der *Idee* hingegen ist ein durch den Verstand, durch mehrere Begriffe, vorgestelltes Mannigfaltige, das der Verstand, der zweyte Grad der Spontaneität, nach seiner eigenthümlichen Form verbunden hat, und das durch den dritten Grad der Spontaneität verbunden zur Einheit des Gedachten (nicht des Angeschauten), zur Einheit des bereits nach der blossen Form der Spontaneität in Begriffen verbundenen, zur *Vernunftheit* wird. Während sich die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, welchem ihr *Stoff* entspricht, der Begriff aber auf die Anschauung, aus welcher er durch die Spontaneität erzeugt wurde, bezieht sich die Idee auf blosse Begriffe, durch deren Verbindung sie entstanden ist. Das Objekt der Anschauung ist der unmittelbare Gegenstand; das *unmittelbare* Objekt des Begriffes ist die Anschauung, durch welche der Gegenstand *mittelbares* Objekt des Begriffes ist; das *unmittelbare* Objekt der Idee sind Begriffe, durch welche die Anschauung ein *mittelbares* Objekt der Idee seyn kann. Durch die Idee wird daher weder ein empirischer Gegenstand, der nur angeschaut werden, noch ein unmittelbares Merkmal desselben, das nur durch den Verstand gedacht werden kann, sondern nur ein Merkmal des Merkmals, das die Vernunft durch Verbindung der durch den Verstand gedachten Merkmale erzeugt hat, vorgestellt.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Idee erzeugt wird, ist eben dieselbe Handlung, die man in der Logik mit dem Namen *Schliefsen*

bezeichnet, und der *Vernunft* in engerer Bedeutung beylegt; nämlich die Handlung des mittelbaren Urtheilens, wobey ein Merkmal nur durch ein anderes Merkmal (den Mittelbegriff) auf den Gegenstand bezogen wird, nachdem aus dem durch den Verstand (aus der Anschauung) erzeugten Prädikate (dem Merkmale des Gegenstandes) durch Vernunft ein Prädikat des Prädikates, (das Merkmal des Merkmales) erzeugt ist. Die Idee ist also eine der Vernunft eigenthümliche Vorstellung, und das Vermögen durch die Handlung des Schliessens, oder durch Verknüpfung der *Begriffe* zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft in engerer Bedeutung*.

Ich sage *in engerer Bedeutung*, um die von mir hier bestimmte Bedeutung von zweyen anderen zu unterscheiden; der *weiteren*, in welcher das Wort *Vernunft* ohne Unterschied auch von dem Verstande gebraucht wird, und *der engsten*, die im folgenden Paragraph bestimmt wird.

§. LXXVIII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des *à priori* gedachten entsteht, heisst *Idee* — — und das Vermögen durchs Verbinden des *à priori* gedachten zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft — in engster Bedeutung* des Wortes.

Iede Vorstellung, die durch Verbindung des durch Begriffe vorgestellten entsteht, ist *Idee* in engerer Bedeutung, sie mag aus Begriffen *à posteriori*, oder aus Begriffen *à priori* entstanden seyn.

Da

Da aber die Ideen, die aus dieſen verſchiedenen Quellen entſpringen, in Rückſicht ihres *Stoffes* weſentlich verſchieden ſind, und es uns hier an einem beſonderen Ausdruck für dieſen Unterſchied fehlt: ſo wollen wir die Vorſtellungen, die durch Vernunft aus Begriffen *à poſteriori* (aus Begriffen die ſich in den Schematen auf einen empiriſchen Stoff beziehen) erzeugt ſind, vorzugsweiſe *Ideen in engerer* — die Vorſtellungen aber die aus bloſſen Begriffen *à priori* (den rein-vorgeſtellten Kategorien) hervorgebracht ſind, vorzugsweiſe *Ideen in engſter Bedeutung* nennen.

Und ſo hätten wir dreyerley Bedeutungen des Wortes *Idee* zu unterſcheiden. Die *weitere* (§. XXXVII.) bezeichnet die *Vorſtellung überhaupt*, in wie ferne ſie bloſſe Vorſtellung iſt, und nur in Rückſicht auf ihre ſubjektive Realität, d. h. nur als etwas im vorſtellenden Subjekte durch Wirken und Leiden deſſelben Wirkliches betrachtet wird. Die *engere* begreift diejenigen Vorſtellungen, welche aus Verknüpfung von Begriffen entſtehen, die zwar ihrer Form nach bloſſe Produkte des Verſtandes ſind, aber auf einen Stoff (die Anſchauungen) bezogen werden, der das Produkt des Afficiertſeyns und der den Formen der Sinnlichkeit gemäſs wirkenden Spontaneität (in erſten Grade) iſt. Die Idee in engerer Bedeutung hat alſo zwar vermöge ihres unmittelbaren Stoffes (der Begriffe) an dem die Vernunft nur dasjenige verbindet, was bloſſes Produkt des Verſtandes iſt, nur ſubjektive Realität, iſt aber, durch die Beziehung dieſer Begriffe auf Anſchauungen, einer mittelbaren objektiven Realität fähig. Die *engſte* Bedeutung endlich ſchränkt das Wort *Idee* auf diejenigen Vorſtellungen ein,

die durch Verbindung von Begriffen *a priori*, das heifst von Begriffen, die sich auf ein blofs *a priori* vorgestelltes *Mannigfaltige überhaupt* beziehen, erzeugt werden. In den Begriffen *à priori* ist das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt durch den Verstand verknüpft; in den *Ideen* in engster Bedeutung aber sind die Begriffe *à priori* selbst, in wie ferne sie ein durch den Verstand bestimmtes Mannigfaltige sind, auf eine Einheit gebracht, die nicht das Werk des Verstandes, sondern eines höheren Grades von Spontaneität (der *Vernunft* ist), und die darum *Vernunfteinheit* heifst.

Diese Vernunfteinheit macht die Form der *Ideen überhaupt*, d. h. die Form aus, welche den Ideen in engerer und in engster Bedeutung gemeinschaftlich, und denselben durch die Natur der Vernunft *à priori* bestimmt ist.

§. LXXIX.

Die in der ursprünglichen Handlungsweise der Vernunft bestimmte Form der Idee überhaupt besteht in der Einheit des den Formen der Anschauung widersprechenden, und *an* den blossen Formen der Urtheile bestimmten, und folglich von den Bedingungen des empirischen Stoffes unbedingten Mannigfaltigen, die darum auch die *unbedingte*, oder *absolute Einheit* heifst.

Der Stoff der Ideen sind Begriffe, in wie ferne sie blosse Begriffe, d h. Produkte des Verstandes sind. Als blosse Produkte des Verstandes sind die Begriffe nur durch ihre Formen von einander unterschie-

Digitized by Google

terſchieden, das heifst, durch die in den mannigfaltigen Formen der Urtheile beſtimmte mannigfaltige Handlungsweiſe des Verſtandes. Dieſe in der Form des Verſtandes beſtimmte Mannigfaltigkeit iſt gerade das Gegentheil von der in den Formen der Sinnlichkeit beſtimmten Mannigfaltigkeit. Während dieſe letztere im *Auſſereinander* - und *Nacheinanderſeyn*, d. h. in bloſſen Modifikationen des bloſſen Mannigfaltigen beſteht, beſteht die erſtere in den verſchiedenen Arten des *Verkünpftſeyns*, das heifst in bloſſen Modifikationen der bloſſen Einheit. Die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile, und folglich auch der Kategorien iſt alſo eine von den Formen der Sinnlichkeit unabhängige, ja denſelben widerſprechende, Mannigfaltigkeit; ſie kömmt dem zweyten Grade der Spontaneität lediglich durch die Natur der Spontaneität, und nicht durch die Sinnlichkeit zu; ſie iſt in ihm unabhängig, und folglich unbedingt von einem fremden Vermögen vorhanden. In wie ferne alſo die Begriffe bloſs durch die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile von einander unterſchieden (ein Vieles) ſind, in ſo ferne ſind ſie ein von den Bedingungen der Sinnlichkeit unbedingtes Mannigfaltige, und in wie ferne die Vernunft nur Begriffe als Begriffe verknüpft, in ſo ferne verknüpft ſie nur ein unbedingtes Mannigfaltige; und die Einheit die daraus entſteht, iſt Einheit des unbedingten Mannigfaltigen, unbedingte, abſolute Einheit. Dieſs wird durch folgende nähere Entwicklung der Handlungsweiſe der Vernunft bey der Verknüpfung der Begriffe einleuchtender werden.

§. LXXX.

Die Handlung, durch welche die Vernunft Begriffe verknüpft, ist das *mittelbare Urtheil* oder der *Vernunftschluss*, dessen allgemeine Form aus der unbedingten Verknüpfung der beyden ersten Formen der Urtheile nach allen vier Momenten, nämlich aus der unbedingten *Allheit*, *Limitation*, *Konkurrenz*, und *Nothwendigkeit*, besteht.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Verknüpfung zweyer durch den Verstand erzeugter Vorstellungen (Begriffe) bestimmt wird, heisst mittelbares Urtheil oder Vernunftschluss. In wie ferne diese Verknüpfung als bereits geschehen im Bewusstseyn bestimmt, d. h. vorgestellt wird, heisst der Vernunftschluss *analytisch*, in wie ferne sie aber *vor* dem Bewusstseyn durch die Handlung der Spontaneität vorgenommen (aus den Begriffen erzeugt) wird, heisst der Vernunftschluss *synthetisch* (S. P. 438). Beyde haben, in wie ferne sie aus einer und eben derselben Verknüpfung bestehen, die synthetisch vorgenommen und analytisch vorgestellt wird, eben dieselbe *Form des Verknüpfens*, die aber, weil sie nur im analytischen Vernunftschlusse vorgestellt wird, sich auch nur von diesem abstrahieren läst.

Im *analytischen* Vernunftschlusse nun wird ein Prädikat (das Prädikat des Schlusssatzes) durch ein anderes Prädikat, welches in der Logik der *Mittelbegriff* heisst, mit einem Subjekte (dem Subjekte des Schlusssatzes) als verknüpft vorgestellt, und folglich ein Gegenstand durch das Merkmal seines Merkmals gedacht. Es wird von ihm *mittelbar geur-*

geurtheilt. Das Verknüpftſeyn des Prädikates und Subjektes mit dem Mittelbegriffe wird durch zwey Urtheile, welche die *Prämiſſen* heiſſen, ausgedrückt, während der Schlufsatz das in den Vorderſätzen in ihrer Verknüpfung mit dem Mittelbegriffe vorgeſtellte Subjekt und Prädikat, in ihrer Verknüpfung untereinander ſelbſt darſtellt. Wir wollen ſehen, wie dieſe analytiſch ausgedrückte Verknüpfung ſynthetiſch beſtimmt ſey.

Iedes Urtheil iſt in der Natur des Verſtandes nach den vier Momenten beſtimmt, oder welches eben ſo viel heiſst, jedes Urtheil muſs Quantität, Qualität, Relation und Modalität haben, folglich auch das mittelbare Urtheil, oder der Vernunftſchluſs. Der Vernunftſchluſs beſteht aber aus der Verknüpfung zweyer Begriffe, das heiſst zweyer durch zweyerley Handlungsweiſen beſtimmter Produkte des Verſtandes, die nach allen vier Momenten beſtimmt ſeyn müſſen. Der Vernunftſchluſs kann alſo die zwey Begriffe nur durch eine Handlungsweiſe verknüpfen, in welcher die Handlungsweiſen, durche welche die beyden Begriffe beſtimmt werden, verknüpft ſind. Wirklich beſteht in jedem Vernunftſchluſſe der Oberſatz aus einem *allgemeinen* Satze, zu dem ſich der Unterſatz wie ein *partikulärer*, der Schlufsſatz aber wie ein *einzelner* Satz verhält, und es iſt in ſo ferne ſchon ſichtbar genug, *daſs die Form des mittelbaren Urtheiles aus den beyden verknüpften erſteren Formen des unmittelbaren beſteht.*

Indem ich aber, um dieſes vollends zu beweiſen, tiefer als es wohl bisher geſchehen ſeyn dürfte, in die Natur des Vernunftſchluſſes einzudrin-

gen genöthiget bin, glaube ich die Leſer die im abſtrakten Denken weniger geübt ſind, erinnern zu müſſen, daſs *ſie* die nächſten *vier numerirten Abſätze* ohne etwas zu verlieren, überſchlagen können. Die übrigen aber erſuche ich das folgende Schema des *ordentlichen Vernunftſchluſſes*, und die in der Theorie des Verſtandes aufgeſtellte Deduktion der Formen der Urtheile genau vor Augen zu haben, ohne welche folgende Abſätze ſchlechterdings unverſtändlich ſeyn müſsten.

Mittelbegriff Prädicat
Subject. Mittelbegriff
Subject. Prädicat

Die hier bezeichnete allgemeine Form des Vernunftſchluſſes oder des mittelbaren Urtheils iſt nach allen vier Momenten des Urtheils folgendermaſſen beſtimmt.

Erſtens iſt das Subjekt des mittelbaren Urtheils nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des im Oberſatz wie Vielheit und Einheit zugleich (allgemein) beſtimmten Mittelbegriffes, in Rückſicht auf ſein Prädikat im Unterſatze (wo es nicht mit dieſem Prädikate, ſondern mit dem Mittelbegriff verknüpft wird) als *Vielheit;* im Schluſsſatze aber, wo es unmittelbar mit ſeinem Prädikate verknüpft wird, als *Einheit* beſtimmt. Die Form des mittelbaren Urtheiles iſt alſo durch den als logiſches Subjekt *) im Vorderſatze als Vielheit und Einheit zugleich beſtimm-

*) *Als logiſches Subjekt,* das heiſst hier als ein ſolches Subjekt, das ſelbſt wieder (im Unterſatze) bloſſes *Prädikat* eines anderen Subjektes iſt.

beſtimmten Mittelbegriff beſtimmt, und iſt daher *allgemein.*

Zweytens iſt das Prädikat des mittelbaren Urtheiles nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des Mittelbegriffes, mit dem es im Oberſatze unmittelbar verknüpft iſt, als ein Prädikat beſtimmt, das ſich zu ſeinem Subjekte, im Schlufsſatze, wo es mit demſelben zuſammengenommen wird, wie *Einheit*; im Unterſatze, wo nur das Subjekt und der Mittelbegriff verbunden, und das Prädikat folglich aus dem Mittelbegriff ausgeſchloſſen iſt, wie *Vielheit* verhält, während es im Oberſatze durch ſeine Verknüpfung mit dem als logiſches Subjekt beſtimmten Mittelbegriff als *Einheit* und *Vielheit zugleich* beſtimmt iſt. Denn, in wie ferne der Mittelbegriff daſelbſt Subjekt iſt, iſt das Prädikat mit ihm zuſammengenommen; in wie ferne der Mittelbegriff aber nur ein ſolches Subjekt iſt, das ſelbſt wieder als Prädikat im Subjekte des Schlufsſatzes gedacht werden muſs, in ſo ferne wird das Prädikat eben dadurch, daſs es mit dem Mittelbegriffe verknüpft wird, von der unmittelbaren Einheit des eigentlichen Subjektes ausgeſchloſſen. Die Form des mittelbaren Urtheiles iſt alſo durch ein Prädikat beſtimmt, das ſich zu ſeinem Subjekte wie Vieles und Eines verhält, und dadurch, daſs es durch den Mittelbegriff mit ihm verknüpft wird nur mittelbar im Subjekte geſetzt, folglich durch den mit dem Subjekte verbundenen Mittelbegriff zugleich vom Subjekte ausgeſchloſſen und in demſelben geſetzt wird. Die Form des unmittelbaren Urtheiles iſt durch *Limitation* beſtimmt *).

Drit-

*) Die im bloſſen reinen Verſtande beſtimmte Form der Limitation beſteht in bloſſen *Ausſchlieſſen durch ein*

Drittens ist das Verhältniss des *zusammengefaßten* Subjektes und Prädikates im mittelbaren Urtheil zur objektiven Einheit nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Mittelbegriffes wie Einheit und Vielheit zugleich bestimmt. Im Schlussatze machen Subjekt und Prädikat ein Einziges Objekt aus, dessen Merkmal das Prädikat ist; im Untersatze wo der Mittelbegriff als Merkmal des Subjektes vorkömmt, *zwey* Objekte, wovon das eine, nämlich das durch den Mittelbegriff bestimmte Subjekt, den Grund des andern, nämlich des durch das Prädikat bestimmten Subjektes enthält; indem in der Verknüpfung des Mittelbegriffes mit dem Subjekte, die im Untersatze vorgeht, der Grund liegt, durch den die Verknüpfung des Prädikates im Schlussatze mit dem Subjekte bestimmt wird. Im Vordersatze ist der Mittelbegriff zugleich als Subjekt und als Grund des Prädikates bestimmt; als Subjekt in wie ferne mit ihm das Prädikat als sein Merkmal verbunden; und als Grund in wie ferne das Prädikat dadurch, daſs es Merkmal des Mittelbegriffes ist, zugleich das Merkmal des Subjektes bestimmt ist. Die Form des mittelbaren Urtheiles besteht also darin, daſs zwey Vorstellungen durch eine dritte zugleich ausgeschlossen und verbunden werden,

ein Setzen, welches nur dann zur *Verneinung* im strengsten Sinne wird; wenn das Mannigfaltige, das durch das Setzen ausgeschlossen wird, durchs *Gegebensyn* bestimmt ist, (S. P. 494. b.) d. h. wo eigentlicher *Widerstreit* statt findet. Ist aber das Mannigfaltige, das durch Setzen ausgeschlossen wird, nur durch die *Form des Denkens* bestimmt, so wird durch das Setzen des Ausschlieſsenden ein Mannigfaltiges gesetzt, das bey aller seiner Mannigfaltigkeit *übereinstimmend* ist.

werden, und ist in so ferne durch die Form der Disjunktion oder der Concurrenz bestimmt.

Viertens ist das Verhältnis des Zusammenfassens des Subjektes und Prädikates zum Bewusstseyn, nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Mittelbegriffes zugleich wie Einheit und Vielheit bestimmt. Wie *Einheit* im Schlusssatze, wo das Prädikat mit dem Subjekte *wirklich* verknüpft wird. Wie Vielheit im Untersatze, wo der Mittelbegriff allein mit dem Subjekt wirklich verknüpft, aber eben dadurch die Verknüpfung des im Obersatze mit dem Mittelbegriff verknüpften Prädikates in Rücksicht auf das Subjekt, als *möglich* gedacht wird. Im Obersatze ist diese Verknüpfung als möglich und wirklich zugleich, und folglich als *nothwendig* bestimmt, und die Form des mittelbaren Urtheils ist *Nothwendigkeit*.

Wir haben zwar in der Tafel der *Formen der Urtheile* bereits Formen angetroffen, die aus der Verknüpfung der beyden ersteren Formen der Urtheile aus jedem der vier Momente bestehen; aber die durch diese Verknüpfung bestimmte Form gehört blos zu den Formen der *unmittelbaren* Urtheile, und ist in dem blossen Vermögen des unmittelbaren Urtheilens, oder dem blossen Verstande bestimmt. Die aus ihnen entstehenden Kategorien der Allheit, der Limitation, der Konkurrenz und der Nothwendigkeit sind blosse Merkmale der objektiven (nicht der unbedingten) Einheit, lassen sich folglich durch dieselbe auf *Anschauungen* beziehen, und machen alsdann in dieser Beziehung die Prädikate der *bedingten*, auf die Form der Anschauung beschränkten, Allheit, Limitation, Konkurrenz und

Noth-

Nothwendigkeit aus, wobey die *Allheit*, die in der Zeit bestimmte Einheit des Vielen oder die *Zahl*; die *Limitation* die in der Zeit bestimmte Realität oder der *Grad*; die *Konkurrenz* die in *der Zeit* und im *Raume* bestimmte Verknüpfung mehrerer Objekte, oder das *bestimmte Zugleichseyn*; die *Nothwendigkeit* endlich, die von der in der Zeit bestimmten Wirklichkeit unzertrennliche Möglichkeit in der Zeit ist.

So wie die *Allheit*, die *Limitation*, die *Konkurrenz* und die *Nothwendigkeit komparativ* und *bedingt* werden, in wie ferne sie durch den Verstand in *engster Bedeutung* bestimmt sind, und folglich in ihrer Beziehung auf die Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden müssen: so werden sie *absolut* und *unbedingt*, in wie ferne sie durch Vernunft bestimmt sind, und folglich als etwas der Form der Sinnlichkeit *widersprechendes* vorgestellt werden müssen. Sie sind aber durch Vernunft bestimmt, das heisst, die Verknüpfungen der Formen der Urtheile haben ihren Grund in der Vernunft, in wie ferne sie in der Form der mittelbaren Urtheile oder des Vernunftschlusses bestimmt sind, wo die Verknüpfung der Urtheilformen an dem Mittelbegriffe, einem logischen Subjekt, einem blossen Begriffe, einem durch den blossen Verstand gedachten Mannigfaltigen, durch einen höheren Grad der Spontaneität vorgenommen wird; während eben diese Verknüpfung, wenn sie in einem unmittelbaren Urtheile, und folglich durch den Verstand in engster Bedeutung vorkommt (in wie ferne z. B. Allheit von der Anschauung der Zahl prädiciert, und als unmittelbares Merkmal der Zahl gedacht wird) an keinem durch den blossen Verstand

ſtand gedachten, ſondern an einem durch die Form der Sinnlichkeit beſtimmten Mannigfaltigen vorgenommen wird, und folglich eine Handlung nur desjenigen Grades der Spontaneität ſeyn kann, der Anſchauungen bearbeitet (das iſt des Verſtandes) nicht desjenigen, deſſen Stoff Begriffe ſind, der Vernunft.

Die in der Tafel der Kategorien aufgeſtellten, und in der Natur des Verſtandes in *engerer* Bedeutung *à priori* beſtimmten Kategorien der *Allheit*, *Limitation*, *Konkurrenz* und *Nothwendigkeit* ſind alſo ganz entgegengeſetzter Beſtimmungen fähig; je nachdem ſie auf die Form der *Sinnlichkeit* oder auf die Form der *Vernunft* bezogen werden. In wie ferne ſie als bloſſe *Formen der Urtheile* dem Verſtand in *engerer* Bedeutung angehören, ſind ſie weder bedingt noch unbedingt. In wie ferne ſie in den *Schematen* durch die *Zeit* beſtimmt ſind, gehören ſie dem Verſtande in engſter Bedeutung an und ſind *bedingt*. In wie ferne ſie endlich in der Form des mittelbaren Urtheils, oder des Vernunftſchluſſes beſtimmt ſind, gehören ſie der Vernunft an, und ſind *unbedingt*.

§. LXXXI.

Die Vorſtellung der in der Form des Vernunftſchluſſes *à priori* beſtimmten unbedingten Einheit iſt *Idee in engſter Bedeutung*, und zwar die höchſte und allgemeinſte Idee; und die in der Natur der Vernunft beſtimmten Merkmale des Gegenſtandes dieſer Idee oder der rein-vorgeſtellten unbedingten Einheit ſind *Totalität*, *Gränzenloſigkeit*, das *Allbefaſſende*, und *abſolute Nothwendigkeit*.

Idee

Idee im *ſtrengſten* Sinne iſt die Vorſtellung, welche aus der Verknüpfung von Begriffen *à priori* entſteht (§. LXXVIII). Die Vorſtellung der unbedingten Einheit entſteht aber aus der Verknüpfung der rein-vorgeſtellten beyden erſten Kategorien nach allen vier Momenten; alſo iſt ſie *Idee* im *ſtrengſten Sinne.* Indem aber der Gegenſtand dieſer Vorſtellung nichts als die rein-vorgeſtellte Form der allgemeinſten Handlungsweiſe der Vernunft und der Form iſt, welche alle Gegenſtände in wie ferne ſie durch reine Vernunft vorgeſtellt werden, annehmen müſſen, in ſo ferne kann es keine höhere und allgemeinere Idee geben, als die der unbedingten Einheit.

Ich habe hier die Idee der *unbedingten Einheit* aufgeſtellt, wie ſie urſprünglich in der Natur der Vernunft, und folglich nach allen vier Momenten des reinen Verſtandes, der der reinen Vernunft ihren Stoff vorhält, beſtimmt iſt. Es iſt zu beſorgen, daſs dieſe komplicierte und durchgängig beſtimmte Vorſtellung bey manchem Leſer durch eine einfachere und weniger beſtimmte Vorſtellung von unbedingter Einheit unvermerkt verdrängt werde, wo man ſich z. B. nichts als die Einheit des nicht durch Sinnlichkeit beſtimmten Mannigfaltigen überhaupt bey dieſem Ausdruck zu denken verſucht wird, aber dann auch wirklich nicht die *unbedingte Einheit* gedacht hat, die keineswegs die Einheit des nicht ſinnlich vorgeſtellten Mannigfaltigen überhaupt iſt (welches der Begriff *à priori* der durch den Verſtand in engerer Bedeutung beſtimmten *objektiven Einheit* wäre), ſondern die Einheit des durch den bloſſen Verſtand an den Formen der Begriffe beſtimmten, und nur durch Vernunft vorſtellbaren Mannigfaltigen iſt.

Die

Die Vorſtellung der bloſſen unbedingten Einheit iſt allzeit unrichtig und unbeſtimmt, wenn ſie nicht die in der Natur des Vernunftſchluſſes beſtimmte allgemeine Form der Ideen zum Gegenſtande hat. In dieſer Eigenſchaft aber muſs ſie durch die Verknüpfung der beyden erſten Kategorien nach allen vier Momenten gedacht werden, und zwar durch diejenige Verknüpfung, die auf keine Anſchauung, ſondern auf bloſſe Begriffe anwendbar iſt, d. h. durch *unbedingte Verknüpfung*. Ihre weſentlichen Merkmale ſind daher unbedingte Allheit oder *Totalität*, unbedingte Limitation oder Ausſchlieſsung der einſchränkenden Bedingung, *Gränzenloſigkeit*, unbedingte Konkurrenz oder das *) *Allesbefaſſende*, und unbedingte *Nothwendigkeit*.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *à priori* iſt die unbedingte Einheit ein nothwendiger Gegenſtand für alle vernünftigen Weſen, der in eben dem Verhältnifs als ſich die Vernunft mehr entwickelt, beſtimmter gedacht werden muſs, und ein allgemeines Merkmal aller Gegenſtände iſt, die durch Vernunft vorgeſtellt werden.

Die unbedingte Einheit muſs von jedem, der ſeine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, ſondern auch als etwas an ſich *nothwendiges*, alle *Gränzen ausſchlieſsendes*, *Allesbefaſſendes* und *Totales* (*Vollendetes*) gedacht werden. Sie hat ſich auch wohl allen Philoſophierenden unter dieſen

*) Unter *Gränzenloſigkeit* und dem *Allbefaſſenden*, muſs hier weder Raum noch Zeit gedacht, noch die Anſchauung derſelben dieſen beyden Ideen untergelegt werden.

dieſen Merkmalen aufgedrungen. Aber die Einen haben an ihr die *Gottheit*, die andern die *Natur* oder das *Univerſum* zu erkennen geglaubt, bis ſie der *Philoſoph von Königsberg* der Erſte in der Natur des Vernunftſchluſſes entdeckt hat.

Da der unbedingten Einheit die Form der Anſchauung widerſpricht, ſo kann ſie kein Merkmal erkennbarer Gegenſtände ſeyn *). Da ſie aber zugleich ein weſentliches Merkmal aller durch Vernunft denkbarer Gegenſtände iſt, ſo iſt es offenbar, daſs die Gegenſtände, in ſo ferne ſie durch Vernunft denkbar ſind, durchaus nicht erkennbar ſeyn, und daſs durch bloſſe Vernunft nichts erkannt werden könne. Die Totalität, die Gränzenloſigkeit, das Allbefaſſende, und die unbedingte Nothwendigkeit ſind bloſſe Merkmale der durch Vernunft erzeugten, und in der Natur derſelben, beſtimmten Einheit der Begriffe. Sie ſind alſo eben darum Merkmale, die der Anſchauung widerſprechen, und folglich keinem Gegenſtande, in wie ferne er anſchaulich iſt, und daher auch keinem erkennbaren Dinge, in wie ferne daſſelbe erkennbar iſt, beygelegt werden können. Die unbedingte Einheit und ihre eigenthümlichen Merkmale ſind alſo auch weder Gegenſtand der *Erfahrung*, noch unmittelbare Merkmale der Gegenſtände der Erfahrung, deren Inhalt aus lauter Subjekten und Prädikaten unter der Form der Anſchauung beſtehen muſs, und welcher in ſo ferne alles Unbedingte widerſpricht. Dafür aber iſt die unbedingte Einheit ein *mittelbares* Merkmal der erkennbaren Gegenſtände, der Erſchei-

*) Nicht in wie ferne ſie erkennbar, aber wohl in wie ferne ſie *denkbar* ſind.

Erscheinungen und der Erfahrung; ein Merkmal nämlich, das sich auf dieselben vermittelst der in ihnen vorkommenden und zur Form derselben gehörigen Begriffe bezieht, welche durch Vernunft verknüpft eine Einheit erhalten, die ihnen der die Anschauungen verknüpfende Verstand nicht geben kann, *Vernunfteinheit.* Die Vernunft verbindet an den erkennbaren Gegenständen das, was an ihnen blosses Produkt des Verstandes ist, und erzeugt dadurch nicht Einheit des Erkennbaren (in wie ferne es erkennbar, denkbar und anschaulich zugleich ist) objektive Einheit, sondern Einheit des Erkennbaren, in wie ferne dasselbe *blos denkbar* ist, unbedingte Einheit; einen Zusammenhang durch verknüpfte Begriffe, der alle Erfahrung übersteigt, dem aber alle Erfahrung, in wie ferne Begriffe in ihr vorkommen, welche der Form der Vernunft unterliegen, vollkommen angemessen seyn muss. Die *objektive* Einheit, welche durch den Verstand bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf Anschauungen, die durch sie das wesentliche Merkmal bestimmter Objekte erhalten; sie macht in ihrer Verknüpfung mit der Anschauung den erkennbaren Gegenstand aus, und ist in so ferne ein mit der Anschauung gleich wesentlicher *konstitutiver* Bestandtheil der Erfahrung. Die *unbedingte* Einheit hingegen, welche durch Vernunft bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf *blosse Begriffe*, die durch sie einer höheren Einheit untergeordnet werden, einer Einheit, die aus dem Zusammenhange nicht desjenigen, was an den Erscheinungen anschaulich, sondern nur desjenigen, was an ihnen durch den Verstand gedacht wird, besteht, und welche folglich kein konstitutiver Bestandtheil der Erfahrung, sondern ein *blosses Gesetz* ist, nach

welchem die gedachten Gegenſtände der Erfahrung in einem Ganzen der Erkenntniſs, im wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang, ſyſtematiſch geordnet werden müſſen. Und dieſs iſt es, was der Verfaſſer der Kritik der Vernunft durch die ſehr paſſenden Ausdrücke: „die Vernunft hat bey der Erfahrung keinen *konſtitutiven*, ſondern blois einen *regulativen* Gebrauch" bezeichnen wollte.

Die unbedingte Einheit bezieht ſich mittelbar, nämlich vermittelſt der Kategorien auf die Form der Anſchauung; oder welches eben ſo viel heiſst: ſie bezieht ſich auf die Schemate durch die an denſelben beſtimmte Form des Verſtandes; und dadurch werden die erkennbaren Gegenſtände, die Erſcheinungen, *mittelbar*, der Form der Vernunft unterworfen. Die unbedingte Einheit wird alsdann mittelbar auf Anſchauungen eingeſchränkt; die vier Merkmale der unbedingten Einheit werden vermittelſt der vier Momente der Kategorien, vier *denkbare* Merkmale des Anſchaulichen; und die Urtheile, welche die Beziehungen dieſer durch Vernunft beſtimmter *mittelbarer* Merkmale der Erſcheinungen, oder welches eben ſo viel heiſst, die Beziehung der Erſcheinungen vermittelſt der Schemate auf die unbedingte Einheit ausdrücken, ſind folgende *Vernunftgeſetze der ſyſtematiſchen Einheit der Erfahrung:*

1) *Alle extenſive Gröſſe der Erſcheinungen muſs als unbedingt gedacht werden.* Die Totalität der unbedingten Einheit iſt hier durch den Begriff der Quantität auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt; und die Form der Anſchauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff

griff der Quantität zur Totalität erweitert. Die extenſive Gröſſe durch *Verſtand* gedacht, wird als in der Zeit beſtimmte, bedingte und begränzte Gröſſe, als *Zahl*, vorgeſtellt; durch *Vernunft* gedacht, wird ſie als unbeſtimmte aber ins Unendliche beſtimmbare Gröſſe in der Zeit, als Zahlloſigkeit, als Gröſſe vorgeſtellt, die durch Vielheit in der Zeit allein beſtimmt iſt, keine Gränze der Vielheit hat, ins Unendliche Gröſſe iſt. Die Vernunft ſchlieſst in ſo ferne alle abſolute, d. i. nicht durch den Verſtand in der Zeit beſtimmte Gränze der Extenſion aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts unausgedehntes, und in der Ausdehnung ſelbſt keine Lücke denken: *In mundo non datur hiatus.*

2) *Alle intenſive Gröſſe der Erſcheinungen muſs als unbedingt gedacht werden.* Die Gränzenloſigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Realität auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt, und die Form der Anſchauung durch den als unbedingt gedachten Begriff der Qualität, zur Gränzenloſigkeit erweitert. Die intenſive Gröſſe durch Verſtand gedacht, wird als in der Zeit beſtimmte (bedingte) Gröſſe der Qualität, als Grad, vorgeſtellt; durch Vernunft gedacht wird ſie als unbeſtimmte, aber ins Unendliche beſtimmbare Gröſſe der Qualität in der Zeit, als Kontinuität in den Graden des Realen vorgeſtellt. Die Vernunft ſchlieſst in ſo ferne alle abſolute, d. i. nicht durch Verſtand in der Zeit beſtimmte Gränze der *Intenſion* aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts Gradloſes, weder abſolute Realität, noch abſolute Negation, und unter den verſchiedenen Graden

ſelbſt kein Sprung denken: *In mundo non datur ſaltus.*

3) *Alle Verknüpfung der Erſcheinungen muſs als unbedingt gedacht werden.* Das Allbefaſſende, Allesverknüpfende der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Relation auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt; und die Form der Anſchauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Relation zum Allbefaſſenden erweitert. Die Relation in der Zeit durch Verſtand gedacht, wird als in der Zeit beſtimmte, bedingte und begränzte Dauer, Folge und Zugleichſeyn vorgeſtellt; durch Vernunft gedacht wird ſie als in der Zeit unbeſtimmte aber ins Unendliche beſtimmbare Dauer Folge und Zugleichſeyn, als gränzenloſer Zuſammenhang in der Zeit vorgeſtellt. Die Vernunft ſchlieſst in ſo ferne alle Abſolute, d. i. nicht durch den Verſtand beſtimmte Gränze der Verknüpfung aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt ſind alle Erſcheinungen mit Erſcheinungen verknüpft; und es läſst ſich in der Sinnenwelt nichts *Iſolirtes*, und folglich auch nichts *abſolut* Anfangendes denken: *In mundo non datur Caſus purus.*

4) *Alle Nothwendigkeit der Erſcheinungen* (das Seyn der Erſcheinungen zu aller Zeit) *muſs als unbedingt gedacht werden.* Die abſolute Nothwendigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Modalität auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt, und die Form der Anſchauung wird durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Nothwendigkeit, zum unbedingten Seyn in aller Zeit ausgedehnt. Die Modalität in der Zeit durch Verſtand gedacht, wird

wird in der Verknüpfung ihrer beyden ersten Formen in der Kategorie der Nothwendigkeit, als eine in der Zeit bestimmte, bedingte, begränzte Nothwendigkeit, als ein bedingtes Seyn in aller Zeit vorgestellt. Durch Vernunft gedacht, wird sie als unbestimmtes, aber ins Unendliche bestimmbares, ins Gränzenlose von seinen Bestimmungen abhängiges, Seyn in aller Zeit vorgestellt. Die Vernunft schliesst in so ferne alle absolute nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der bedingten Nothwendigkeit aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läst sich nichts absolut nothwendiges denken, sondern die Nothwendigkeit jeder in aller möglichen Zeit vorkommenden Erscheinung, mus als bedingt, und folglich das Bedingtseyn von allen ins Gränzenlose fortgehend, als *unbedingt*, gedacht werden. In der Sinnenwelt ist also jede mögliche Begebenheit durch andere vorwärts, seitwärts und rückwärts nach den Gesetzen der Erfahrung bestimmt. *In mundo non datur fatum.*

Diese vier Gesetze der Vernunfteinheit bestehen eigentlich aus eben so vielen Gesetzen der Verstandeseinheit, die durch Vernunft vorgestellt, und folglich zum Unbedingten erweitert sind; aus Gesetzen, die durch den Verstand gedacht, und folglich unmittelbar auf die Form der Anschauung bezogen, *konstitutive* Gesetze der Erfahrung (der Form nach) — durch Vernunft hingegen gedacht und folglich nur mittelbar vermittelst der Begriffe auf die Form der Anschauung bezogen, blos *regulative* Gesetze der Erfahrung sind; in der ersten Rücksicht die *objektive* Einheit des in der Erfahrung zugleich denkbar und anschaulichen, des *er-*

kennbaren Mannigfaltigen; in der zweyten aber die *unbedingte* Einheit des in der Erfahrung blofs denkbaren Mannigfaltigen beſtimmen. Als Verſtandesgeſetze drücken ſie die nach den vier Momenten des unmittelbaren Urtheil-vermögens beſtimmte, durch Sinnlichkeit bedingte Einheit, die Verſtandeseinheit der Erſcheinungen; als Vernunftgeſetze, die nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilsvermögens beſtimmte, durch Vernunft unbedingte Einheit, die Vernunfteinheit, der Erſcheinungen aus.

So wie die *konſtitutiven* Geſetze der Erfahrung unter dem oberſten Geſetze begriffen ſind: „Jeder in der Erfahrung erkennbare Gegenſtand ſteht in wie ferne er erkennbar iſt, unter der objektiven Einheit des durch Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen“: ſo ſind die *regulativen* Geſetze der Erfahrung unter dem oberſten Geſetze begriffen: „Jeder in der Erfahrung erkennbare Gegenſtand ſteht in wie ferne er in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhang *denkbar* iſt unter der unbedingten Einheit des durch Begriffe vorgeſtellten Mannigfaltigen“; oder welches eben ſo viel heiſst, im *Ganzen* der Erfahrung in der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt, läſst ſich nichts *denken*, das nicht dem Geſetze der unbedingten Einheit gemäs wäre, d. h. ſich nicht nach dieſem Geſetze durch Vernunft verknüpfen lieſse.“ Aus dieſem oberſten Geſetze, welches die Vernunft der Erfahrung vorſchreibt und welches das Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit aller empiriſchen Erkenntniſs iſt, folgen unmittelbar die drey groſſen Principien, durch welche die Vernunft den Verſtand bey der Naturforſchung

forschung leitet, und durch welche sie seine Ausbeute im wissenschaftlichen Zusammenhange ordnet.

1) Das Princip der *Homogeneität* oder das Gesetz der *Gattung*: *Das durch den bloßen Verstand bestimmte Viele hat unbedingte Einheit.* Das durch den bloßen Verstand bestimmte Viele besteht aus der Vielheit der Subjekte *Eines* Prädikates, dem *gleichartigen* Vielen; die Vernunft erzeugt aus dieser Vielheit Einheit des gleichartigen Vielen, *Gattung.* 2) Das Princip der *Specifikation*, oder das Gesetz der *Arten: die durch den Verstand bestimmte Einheit hat unbedingte Mannigfaltigkeit.* Die durch den bloßen Verstand bestimmte Einheit besteht in der Einheit des Subjektes, in wie ferne sie durch bloße Einheit des Prädikates bestimmt wird. Ist dieses Prädikat eine Anschauung, so ist die Einheit *individuell*; ist es aber ein bloßer Begriff, so ist die Einheit eine *Art*, d. i. Einheit die sich nicht unmittelbar, sondern durch ein mehreren gemeinschaftliches Merkmal auf ein Individuum beziehen kann, und folglich nur durch Vernunft vorgestellt werden kann. 3) Das Gesetz der *Kontinuität der logischen Formen*, das aus der Verknüpfung der Gesetze der Homogeneität und der Specifikation besteht; und einen *stätigen* (ununterbrochenen) Uebergang von einer jeden Art zur andern, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als auch im Herabsteigen zu niedrigeren Arten, und durch beydes den *durchgängigen systematischen Zusammenhang* nothwendig macht. Alle diese drey *Principien* sind in der Natur des Vorstellungsvermögens, in wie ferne dasselbe Vernunft hat, *a priori* bestimmt, als unbedingte Einheit des Mannigfaltigen,

als unbedingte Mannigfaltigkeit, und als unbedingte Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich *).

§. LXXXII.

Die *allgemeine* Form der Vernunftſchlüſſe begreift *drey beſondere* ebenfalls in der Natur der reinen Vernunft beſtimmte Formen, nämlich die Form des *kategoriſchen*, *hypothetiſchen* und *disjunktiven* Vernunftſchluſſes unter ſich, durch welche die allgemeine Form der Ideen überhaupt, oder die unbedingte Einheit, in drey beſondern Formen beſonderer Ideen näher beſtimmt wird, welche, rein vorgeſtellt, die Gegenſtände von drey Ideen in engſter Bedeutung ausmachen, nämlich von der Idee des *abſoluten Subjektes*, der *abſoluten Urſache*, und der *abſoluten Gemeinſchaft*.

Gleichwie die allgemeine Form des Urtheils, oder des Zuſammenfaſſens des vorgeſtellten Mannigfaltigen in objektive Einheit beſondere in der Natur des reinen Verſtandes beſtimmte Formen der

*) Das Geſetz der Kontinuität gilt von den Anſchauungen vermittelſt der Begriffe; und iſt dann eine andere Formel für das allgemeine Geſetz der *Vernunfteinheit* der Erſcheinungen; dem zufolge 1) Kontinuität der *Extenſion*, 2) der *Grade*, 3) der *Kauſſalverknüpfung*, 4) der bedingten Nothwendigkeit, oder der *Zufälligkeit*, als unbedingt (gränzenlos) nicht *erkannt* werden kann, ſondern *gedacht* werden muſs, zum Behufe der ſyſtematiſchen Einheit, welche (durch Vernunft) unbedingtes (durch den Verſtand in engſter Bedeutung) Bedingtſeyn von dem Inbegriffe des Erkennbaren fordert.

der Urtheile unter sich begreift, so begreift auch die allgemeine Form des Vernunftschlusses, oder des unmittelbaren Urtheils, besondere in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen der Vernunftschlüsse unter sich; und gleich wie durch die allgemeine Form der Vernunftschlüsse die Vorstellung der unbedingten Einheit überhaupt als die oberste Idee der reinen Vernunft bestimmt ist: so sind durch die besonderen Formen der Vernunftschlüsse die Vorstellungen von den in der Natur der Vernunft bestimmten Arten der unbedingten Einheit, als besondere Ideen in engster Bedeutung bestimmt, wie aus folgender Erörterung erhellt.

Es ist zwar schon die allgemeine Form des Vernunftschlusses überhaupt nach allen vier Momenten des mittelbaren Urtheils, und folglich auch nach dem Momente der *Relation* bestimmt. (In jedem Vernunftschlusse überhaupt muss sich der Mittelbegriff zum Prädikate des Schlusssatzes *zugleich* wie *Subjekt* und wie *Grund* verhalten.) Allein da es im Momente der Relation dreyerley verschiedene bestimmte Arten giebt, wie Prädikate und Subjekte mit einander in einer objektiven Einheit verknüpft seyn können; nämlich nach der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Form: so lässt sich auch im Obersatze des Vernunftschlusses das Prädikat des Schlusssatzes mit dem daselbst als *Subjekt des Urtheils* bestimmten Mittelbegriff auf dreyerley Art verbinden. Der Mittelbegriff kann sich nämlich zum Prädikate wie Subjekt im strengsten Sinne, d. i. wie *Gegenstand* zu seinem *Merkmale*, oder wie *Grund* zur *Folge*, oder wie ein *Glied* zu dem *andern*, womit es ein gemeinschaftliches Ganze ausmacht, verhalten; und

der

der Vernunftſchluſs iſt im erſten Falle *kategoriſch*, im zweyten *hypothetiſch*, im dritten *disjunktiv*. Die Gattung Vernunftſchluſs begreift alſo drey Arten unter ſich, die, in wie ferne ſie in dem Vermögen des unmittelbaren Urtheils, im Vermögen durch verknüpfte Urtheilsformen bloſſe Begriffe zu verbinden, gegründet ſind, eben ſo viel Formen beſonderer unmittelbarer Urtheile oder Schlüſſe, eben ſo viele beſondere Handlungsweiſen der reinen Vernunft ausmachen. Die allgemeine Handlungsweiſe der Vernunft beſteht im Zuſammenfaſſen eines Subjektes und Prädikates in unbedingte Einheit; die beſondern Handlungsweiſen derſelben beſtehn im Zuſammenfaſſen in unbedingte Einheit, wobey das Subjekt entweder als Gegenſtand und das Prädikat als Merkmal, oder das Subjekt als Grund, und das Prädikat als Folge, oder das Subjekt als das eine Glied eines gemeinſchaftlichen Ganzen und das Prädikat als das andere beſtimmt iſt; und ſo wie die Vorſtellung der durch die allgemeinſte Handlungsweiſe der Vernunft beſtimmten Einheit die Idee der unbedingten Einheit überhaupt iſt: ſo ſind die Vorſtellungen der durch dieſe drey Handlungsweiſen der Vernunft beſtimmten Einheiten, die Ideen der unbedingten Einheit des Subjektes, des Grundes, und der Gemeinſchaft, oder welches eben ſo viel heiſst, des *abſoluten Subjektes*, des *abſoluten Grundes*, und der *abſoluten Gemeinſchaft*.

Die in der Natur des Verſtandes in engerer Bedeutung beſtimmten Kategorien, der *Subſtanz*, der *Urſache*, und der *Gemeinſchaft*, ſind in wie ferne ſie im bloſſen Verſtande in *engerer* Bedeutung ihren Grund haben, bloſſe Formen Gegenſtände über-

überhaupt zu denken, bloſſe Merkmale der Einheit des Vorgeſtellten, und in dieſer Rückſicht ſowohl auf das durch *Sinnlichkeit*, als das durch *Vernunft vorgeſtellte* gleich anwendbar. Durch ihre in der Natur des Gemüthes *a priori* beſtimmte Beziehung auf die Form der ſinnlichen Anſchauung gehen ſie ins *Gebieth des Verſtandes in engſter Bedeutung* über, ins Gebieth des empiriſchen Erkenntnifsvermögens im ſtrengſten Sinne; wo ſie in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Raum und Zeit die *Formen der Erkennbarkeit* ausmachen; und Formen, Merkmale, der Einheit des Anſchaulichen ſind. Durch ihre ebenfalls in der Natur des Gemüthes *a priori* beſtimmte Beziehung auf die Form der Vernunft, das unbedingte Zuſammenfaſſen, und die durch daſſelbe erzeugte unbedingte Einheit, gehen ſie ins *Gebieth der Vernunft* über; wo ſie in unzertrennlicher Verbindung mit der unbedingten Einheit (der Einheit jener Merkmale die im bloſſen Verſtand ihren Stoff, in der Vernunft aber ihre Form haben) die Form des *vollſtändigen Zuſammenhanges* unter den empiriſchen Erkenntniſſen ausmachen, und Merkmale derjenigen Einheit ſind, in welche nicht das Anſchauliche durch Verſtand, ſondern das durch den Verſtand in dem Anſchaulichen hervorgebrachte, das *Gedachte* zuſammengefaſst wird. Formen und Merkmale der *Vernunfteinheit.*

Die empiriſche Erkenntnifs, die durch Vernunfteinheit vollſtändigen Zuſammenhang erhält, unterſcheidet ſich in die Erkenntnifs durch den *äuſſern* und durch den *inneren Sinn.* Nur durch den äuſſeren Sinn ſind *Gegenſtände* im ſtrengſten Sinne, Erſcheinungen von Dingen auſſer uns, *erkennbar;*

bar; und das durch den inneren Sinn erkennbare, die Erſcheinungen in uns, ſind nichts als Veränderungen in uns, bloſſe *Vorſtellungen.* Die Vernunfteinheit der empiriſchen Erkenntniſs unterſcheidet ſich daher in *objektive* und *ſubjektive* Vernunfteinheit; durch die Eine wird das Erkennbare des äuſſern Sinnes, werden die *Gegenſtände* auſſer uns; — durch die andere wird das Erkennbare des inneren Sinnes, werden die *Vorſtellungen* in uns in *vollſtändigen Zuſammenhang* gebracht; und hierdurch erhalten die drey Merkmale der Vernunfteinheit, das *abſolute Subjekt*, der *abſolute Grund*, und die *abſolute Gemeinſchaft* zweyerley weſentlich verſchiedene Gegenſtände, in wie ferne ſie nämlich auf das Erkennbare des inneren, oder des äuſſeren Sinnes bezogen werden, und Merkmale der unbedingten Einheit der Vorſtellungen in uns oder der Gegenſtände auſſer uns, Beſtimmungen der *ſubjektiven* oder der *objektiven Vernunfteinheit* ſind.

§. LXXXIII.

Das abſolute Subjekt, der abſolute Grund und die abſolute Gemeinſchaft beſtimmen die *objektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie ferne ſie auf die in der empiriſchen Erkenntniſs *a poſteriori* vorgeſtellten Dinge auſſer uns *mittelbar* bezogen werden; ſie beſtimmen die *ſubjektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie ferne ſie auf das im deutlichen Bewuſstſeyn *à priori* vorgeſtellte *vorſtellende* Subjekt *unmittelbar* bezogen werden.

Nur in der empiriſchen Erkenntniſs der Gegenſtände des äuſſeren Sinnes ſind erkennbare *Subſtanzen,*

ſtanzen, erkennbare (wirkende) *Urſachen*, und erkennbare *Gemeinſchaften*, (Wechſelwirkungen) möglich. Das in der Natur des Verſtandes in engerer Bedeutung beſtimmte *Schema der Subſtanzialität* kann nur auf einen dem äuſſeren Sinne gegebenen Stoff, nur auf das Beharrliche im Raume angewendet werden, da das in der bloſſen Zeit gegebene nichts als Veränderung, nichts Beharrliches, ſeyn kann. Das *Schema der Kauſſalität* ſcheint zwar dem erſten Anblicke nach, in wie ferne es *a priori* nur *als beſtimmte Folge in der Zeit* vorgeſtellt wird, nicht auf Gegenſtände im Raume eingeſchränkt zu ſeyn. Allein da die Beſtimmung der Folge in der Zeit nur durch den Grund in der Zeit bewirkt wird, dieſer als Grund in der Zeit ſelbſt wieder Folge, und folglich ein bloſſes *Accidenz* ſeyn muſs; das Accidenz aber nur in ſo ferne erkennbar ſeyn kann, als ſeine Subſtanz erkennbar iſt, ſo ergiebt es ſich, daſs das Schema der Kauſſalität ebenfalls nur auf Accidenzen erkennbarer Subſtanzen, das heiſst auf Accidenzen des Beharrlichen im Raume anwendbar iſt, und daſs alle *erkennbare* Wirkung nichts als Veränderung im Raume, *Bewegung*, ſo wie alle erkennbare Urſache nichts als der Grund der Bewegung in wie ferne er ſelbſt im Raume erkennbar iſt, d. h. ſelbſt wieder durch Bewegung entſteht, ſeyn könne. Das Schema der Gemeinſchaft endlich, oder des beſtimmten Zugleichſeyns ſetzt offenbar die Form des äuſſeren Sinnes d. i. den Raum voraus, indem ohne die Beziehung der Zeit (in der nichts als bloſſes Nacheinanderſeyn beſtimmt iſt) auf den Raum kein *Zugleichſeyn* denkbar iſt. Die erkennbare Gemeinſchaft beſteht in der Wechſelwirkung erkennbarer im Raume anſchaulicher Subſtanzen auf-

einan-

einander. Alle erkennbare Subſtanz, Urſache, Gemeinſchaft iſt alſo *objektiv*, das heiſst, bezieht ſich durch einen objektiven *a poſteriori* gegebenen Stoff auf Dinge die von dem vorſtellenden *Subjekte*, deſſen *Vorſtellungen*, und den *Formen* derſelben im Bewuſstſeyn unterſchieden werden müſſen; und die *objektive*, durch den in der Anſchauung gegebenen objektiven Stoff ſich auf Objekte beziehende, Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft *allein* und nur in wie ferne ſie objektiv iſt, iſt *erkennbar*. Die Schemate der Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft ſind die in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmten Merkmale der *objektiven Einheit* des durch Anſchauung vorgeſtellten Dinges auſſer uns, und folglich der *individuellen* Einheit zwiſchen Subſtanz und Accidenz, Urſache und Wirkung, und den Gliedern der Gemeinſchaft; in wie ferne Subſtanz mit dem Accidenz ein Individuum ausmachen, Urſache und Wirkung, und Gemeinſchaft aber Merkmale ſind, durch welche zwey Individuen ihre Individualität wechſelſeitig beſtimmen. Die Ideen der abſoluten Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft des äuſſern Sinnes ſind die in der Natur der Vernunft beſtimmten Merkmale der unbedingten Einheit des durch den Verſtand beſtimmten Dinges auſſer uns, des objektiven in wie ferne daſſelbe durch den Verſtand als mannigfaltig durch die Verſchiedenheit der Zuſammenfaſſung in objektive Einheit beſtimmt, und dann durch Vernunft neuerdings verbunden iſt. Sie ſind folglich nicht Merkmale der *individuellen* Einheit, derjenigen Einheit, wodurch ein Individuum als Individuum, ſondern der *univerſellen* Einheit, wodurch der Zuſammenhang aller Individuen untereinander beſtimmt wird. Sie beziehen

hen sich daher auf die erkennbaren *Individuen*, die Dinge auffer uns, keineswegs, wie die Schemate, unmittelbar durch Anschauung die selbst einen Bestandtheil der Schemate ausmacht; sondern nur mittelbar durch die Schemate, und zwar nur durch denjenigen Bestandtheil derselben, welcher im blossen Verstand bestimmt ist, durch den Begriff, durch die als Substanz, oder als Ursache, oder als Gemeinschaft bestimmte objektive Einheit, die in den drey Ideen durch Vernunft zur unbedingten Einheit erhoben ist. Das in der Anschauung als bedingt Vorgestellte, wird in der Idee als unbedingt gedacht; alles Erkennbare ist nur, in wie ferne es als bedingt vorgestellt wird, erkennbar, mufs aber, in wie ferne es als blofs denkbar, d. h. durch Vernunft vorgestellt wird, als unbedingt vorgestellt werden. Der Verstand erkennt Individuen, die Vernunft denkt den Zusammenhang derselben, das Allgemeine; das aber *auffer* den Individuen nichts als eine *Form* des Denkens, eine leere Idee ist; nur *mittelbar*, vermittelst des Verstandes in engerer Bedeutung, und des Afficiertseyns objektive Beziehung hat.

Die empirische Erkenntnifs des blossen *innern Sinnes* hat keine Gegenstände im strengsten Sinne, sondern blosse Vorstellungen zu Objekten, die weder als etwas im Raume beharrliches, als erkennbare *Substanzen*, noch als Accidenzen des im Raume beharrlichen, erkennbare *Accidenzen*, vorgestellt werden können. Das was an unsren Vorstellungen *empirisch erkennbar* ist, ist nichts anderes, als die durch das Afficierswerden gegebene und unter der Form des inneren Sinnes vorgestellte Mannigfaltigkeit — die *Veränderung in uns*, die nur im *klaren Bewufstseyn* zum Objekte des inneren

Sinnes werden kann. Beym klaren Bewufstſeyn (S. §. XXXIX.) wird die Vorſtellung als bloſſe Veränderung in uns, folglich unter der Form des inneren Sinnes vorgeſtellt, d. i. angeſchaut, und durch eine Vorſtellung, die innere Anſchauung iſt, auf das vorſtellende Subjekt bezogen. Hierdurch erhält die Vorſtellung *ſubjektive Einheit*, Zuſammenhang mit dem Vorſtellenden, und im Vorſtellenden; aber auch nur bedingte Einheit, bedingten Zuſammenhang. Sie wird nur in wie ferne ſie der Form der Sinnlichkeit gemäſs, in wie ferne ſie in der Zeit beſtimmt iſt, auf das Vorſtellende bezogen.

Unbedingte ſubjektive Einheit der Vorſtellungen wird nur durch Vernunft im *deutlichen Bewuſstſeyn* beſtimmt. Im *deutlichen Bewuſstſeyn* (S. §. XL, XLI.) werden die Vorſtellungen auf das *vorgeſtellte Ich* bezogen, welches ſich nur als *abſolutes Subjekt des a priori vorgeſtellten Vorſtellungsvermögens* vorſtellen, und folglich nur durch Vernunft denken läſst.

Das *Subjekt* des Vorſtellungsvermögens kann, als Subjekt, nur durch Vernunft vorgeſtellt werden, weil es durch kein in einer möglichen Anſchauung vorſtellbares Prädikat als Subjekt beſtimmt werden, oder welches eben ſo viel heiſst, weil auf das vorſtellende *Ich* das Merkmal des Subjektes durch keine Anſchauung bezogen werden kann; wie im Gegentheile bey den Subjekten des äuſſeren Sinnes der Fall iſt, wo das Merkmal *Subjekt* auf das im *bloſſen Raume* Anſchauliche bezogen, die Vorſtellung des Beharrlichen im Raume, des denkbar und Anſchaulichen des *erkennbaren Subjektes* beſtimmt. Das durch den inneren Sinn *à poſteriori*

posteriori Erkennbare sind die blossen Vorstellungen, und zwar nur in wie ferne sie Erscheinungen in uns, Objekte unter der blossen Form des inneren Sinnes, blosse *Veränderungen* in uns sind, die, da sie auf keine empirisch-erkennbare im Raume und Zeit vorstellbare Substanz bezogen werden können, sich auch nicht als empirisch-erkennbare Accidenzen denken lassen. — Das durch den inneren Sinn *à priori* Erkennbare ist die blosse Form der inneren empirischen Anschauung die rein vorgestellte *Zeit*, welche so wenig als die blosse Form der äusseren empirischen Anschauung, oder der rein vorgestellte *Raum*, Merkmal des vorstellenden Subjektes seyn kann. Weder ein Mannigfaltiges im blossen Raume (das erkennbare Beharrliche) noch ein Mannigfaltiges in der blossen Zeit, (die Veränderung in uns, die Vorstellung) kann das vorstellende Subjekt ausmachen, eine die Substanz desselben ausmachende Eigenschaft des Subjektes seyn, das sowohl von allen Dingen ausser uns, den Erscheinungen des äussern, als allen Vorstellungen in uns, den Erscheinungen des inneren Sinnes im Bewufstseyn unterschieden seyn mufs. Der blosse Raum und die blosse Zeit aber sind, *in wie ferne sie angeschaut werden können*, blosse Formen der sinnlichen Vorstellungen, und folglich blosse Prädikate von Subjekten, die von dem Vorstellenden wesentlich unterschieden werden müssen, wenn sie vorstellbar seyn sollen; Prädikate der blossen Vorstellungen, in wie ferne dieselben vorstellbar und vom vorstellenden verschieden sind, der empirischen Anschauungen. *Raum* und *Zeit* können also in wie ferne sie angeschaut werden können, unmöglich auf das vorstellende Subjekt bezogen werden. Es wird durch sie weder das vorstellende Subjekt, noch ein Merk-

mal deſſelben; ſondern ein bloſſes Merkmal der vom vorſtellenden Subjekte verſchiedenen Erſcheinungen vorgeſtellt. Die *Einheit*, die in dem rein vorgeſtellten Raume und der rein vorgeſtellten Zeit vorkömmt, iſt ein bloſſes Produkt der Spontaneität, und auch ſogar das *Mannigfaltige* in denſelben iſt, in wie ferne es *a priori* vorgeſtellt wird, folglich in der Vorſtellung durch kein Afficiertwerden von auſſen, ſondern durch die ihre eigene Receptivität afficierende Spontaneität beſtimmt wird, ſeiner Wirklichkeit als Stoff der Vorſtellung nach ein Produkt der Spontaneität, die dabey nach der Form thätig iſt, welche in der bloſſen Receptivität nur ihrer Möglichkeit nach beſtimmt iſt. Dasjenige alſo was an dem rein vorgeſtellten Raume, und der rein vorgeſtellten Zeit nicht bloſſes Produkt der Spontaneität iſt, ſondern der bloſſen Receptivität angehört, iſt die bloſſe *Möglichkeit* der Form des Auſſereinander- und Nacheinanderſeyns, (nicht an dem vorſtellenden Subjekte, ſondern) an dem der Receptivität *zu gebenden Stoffe* einer Vorſtellung, die bloſſe Möglichkeit der Form einer ſinnlichen Vorſtellung *à poſteriori*, das Mögliche, Denkbare, durch bloſſe Spontaneität Vorſtellbare der *Anſchaulichkeit*; nicht die Anſchaulichkeit ſelbſt, nicht die bloſſe Form des empiriſchen Stoffes, nicht das bloſſe Prädikat der Erſcheinung, das nicht durch bloſſe Spontaneität, ſondern nur durch Sinnlichkeit *a priori* vorſtellbar iſt. In wie ferne ſich alſo Raum und Zeit durch Sinnlichkeit vorſtellen laſſen, können ſie nicht als Prädikate des Vorſtellenden, ſondern nur des ſinnlich Vorſtellbaren gedacht werden. Sie werden zu Prädikaten des Vorſtellenden, in wie ferne ſie durch die *bloſſe Kategorie der Möglichkeit* nicht als anſchaulich, ſondern

Digitized by Google

dern als denkbar *im vorſtellenden Subjekte* gedacht werden. Ihrer Möglichkeit *im Vorgeſtellten* nach, als Formen des Auſſer- und Nacheinanderſeyns des im Gemüthe möglichen Stoffes ſind ſie *anſchaulich*, und durch ihre Anſchauung wird die Möglichkeit des Auſſer und Nebeneinanderſeyns des gegebenen Mannigfaltigen vorgeſtellt. Ihrer Möglichkeit *im Vorſtellenden* nach ſind ſie nur durch ihren im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Grund *denkbar*. Sie ſind nicht im Vorſtellenden als Formen *deſſelben* vorhanden, ſondern nur ihre beſtimmte Möglichkeit, ihr denkbarer Grund macht eine der Formen des Vorſtellungsvermögens, nämlich die Sinnlichkeit, aus. Dieſer denkbare Grund des bloſſen Raumes und der bloſſen Zeit, *nicht ſie ſelbſt*, iſt alſo das Prädikat, durch welches das Vorſtellende als Subjekt der Sinnlichkeit beſtimmt wird, und als Subjekt der Sinnlichkeit nur gedacht, nicht aber angeſchaut werden kann. Auch ſogar die Sinnlichkeit iſt alſo als Prädikat des vorſtellenden Subjektes kein anſchauliches, ſondern ein bloſs denkbares Prädikat, und das Subjekt iſt durch daſſelbe keineswegs als ein denkbares und anſchauliches, d. i. erkennbares Subjekt beſtimmt. Das Subjekt des Vorſtellungsvermögens iſt daher nicht durch den Verſtand, ſondern nur durch Vernunft unmittelbar vorſtellbar, und kann als kein im Raum und in der Zeit beſtimmbares, ſondern nur als ein abſolutes Subjekt gedacht werden.

Alles im Raum und in der Zeit beſtimmbare iſt in ſo ferne bloſſer Stoff einer möglichen Vorſtellung, etwas das ſich der Empfänglichkeit des vorſtellenden Subjektes geben läſst. Das Subjekt ſelbſt kann nie das Gegebene ſeyn, weil es bey allem

Gegebenwerden als das vom Gegebenen verſchiedene, *dem* Gegeben wird, vorausgeſetzt werden muſs. Das vorſtellende Subjekt kann alſo nie in einer Anſchauung vorkommen, und die Vorſtellung, durch welche es ſich ſelbſt denkt, kann nur ein bloſſes Produkt der Selbſtthätigkeit dieſes Subjektes, der Vernunft, ſeyn. Uebrigens iſt auch aus der *Theorie des Erkenntniſsvermögens* einleuchtend genug, dals *alles Erkennbare* entweder *Erſcheinung* des äuſſern oder des inneren Sinnes ſeyn müſſe, das Beharrliche im Raume, das Ausgedehnte, der Körper, oder das in der bloſſen Zeit, nicht auſſer uns, Vorſtellbare, die Veränderung in uns, die Vorſtellung. Nur durch Unterſcheidung des vorſtellenden Subjektes von allem im Raume und in der Zeit Anſchaulichen iſt Bewuſstſeyn und Erkenntniſs möglich, und das Vorſtellende kann weder als etwas im Raume noch als etwas in der Zeit Anſchauliches gedacht werden; ſeine Vorſtellung als Subjekt fällt alſo der bloſſen Vernunft anheim.

Das Merkmal des Unbedigten wird alſo auf das vorgeſtellte vorſtellende Subjekt *unmittelbar* bezogen, d. h. nicht wie auf die Gegenſtände des äuſſeren Sinnes vermittelſt des in dem Schema der Subſtanzialität beſtimmten Begriffes der erkennbaren im Raume und der Zeit beſtimmten Subſtanz, und das vorſtellende *Ich* kann nur durch eine *Idee in engſter Bedeutung*, als abſolutes Subjekt, vorgeſtellt werden.

Das Merkmal des *abſoluten Grundes* kömmt dieſem abſoluten Subjekte nur in Rückſicht auf dasjenige zu, was durch bloſſe Vernunft an den Vorſtellungen hervorgebracht wird, und folglich auch

auch nur durch Vernunft in einer *Idee* als *Wirkung* vorstellbar ist. Das absolute Subjekt mufs als *handelnd* gedacht werden, in wie ferne es das Subjekt der *Spontaneität* ist, welche die Form der Vorstellung überhaupt, oder die Einheit des Mannigfaltigen, hervorbringt. Allein die *Gattung* Vorstellung begreift drey wesentlich verschiedene *Arten* unter sich; die sinnliche Vorstellung den Begriff und die Idee, oder die Vorstellung der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft. Iede dieser Arten hat ihre eigenthümliche von der anderen verschiedene *Form*, Einheit der Apprehension, Verstandeseinheit und Vernunfteinheit, bey deren Hervorbringung sich die Spontaneität in drey verschiedenen Graden von Thätigkeit äuffert, als Vermögen der Apprehension, als reiner Verstand, als reine Vernunft. Die Handlung der Apprehension besteht in der Synthesis des durch Afficiertseyn gegebenen Mannigfaltigen, und die Spontaneität wird zu derselben durch das Afficiertseyn bestimmt; sie handelt also dabey im eigentlichsten Verstande *gezwungen*, und zwar *schlechterdings* gezwungen, in wie ferne die Receptivität *von aussen* afficiert ist; *relativ* gezwungen, in wie ferne die Spontaneität selbst die Receptivität afficiert hat, und also in ihrer eigenen Handlung der Grund des Afficiertseyns liegt, durch welches sie zur Hervorbringung der Form der Vorstellung genöthiget wird. Bey jeder sinnlichen Vorstellung verhält sich also die Handlung der Spontaneität wie Gegenwirkung zur Einwirkung; ist eine nothwendige Folge der Einwirkung; und wenn diese durch etwas vom Vorstellenden verschiedenes geschehen ist, so kann das vorstellende Subjekt nicht einmal als absolute Ursache der *Entstehung* der Vorstellung gedacht wer-

den. Die Handlung des *Verſtandes* beſteht in der Verbindung des durch Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen, einer Handlung, zu welcher die Spontaneität durch kein Afficiertſeyn, ſondern lediglich durch ſich ſelbſt beſtimmt wird, wobey ſie alſo *ungezwungen* handelt. Der *Begriff* entſteht nicht durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit und Gegenwirkung der Spontaneität, ſondern durch das Verbinden des bereits zur Vorſtellung gewordenen, und durch Anſchauung dem Verſtande vorgehaltenen Mannigfaltigen; folglich durch eine Handlung, die ihren Grund weder in etwas auſſer dem Gemüthe, und im Gemüthe ſelbſt, nicht in der Sinnlichkeit, ſondern lediglich im *Verſtande* hat, der durch ſeine *Selbſtthätigkeit* der Vorſtellung ihr Daſeyn giebt. Allein da der Verſtand (wenn durch ihn nicht etwa die bloſſen Kategorien, nichts als ſeine Denkformen gedacht werden ſollen) nur ein durch Anſchauung vorgeſtelltes Mannigfaltige verbindet; ſo iſt er bey ſeiner Handlung in ſo ferne an die Form der Anſchauung *gebunden*, als er nur dasjenige verbindet, was ihm unter der Form der ſinnlichen Vorſtellung vorgehalten wird. Die Einheit die er hervorbringt, iſt nur komparativ, bezieht ſich nur auf die Form der Anſchauung, und reicht nur ſo weit als das durch dieſe Form beſtimmte Mannigfaltige. Der Verſtand der alſo bey der Erzeugung des Begriffes zwar *ungezwungen*, aber an die Form der Sinnlichkeit *gebunden* handelt, muſs daher zwar als abſolute Urſache der *Entſtehung* aber nicht der *Form* eines Begriffes in engſter Bedeutung gedacht werden. Er wirkt als Verſtand in engſter Bedeutung nur in Vereinigung mit der Sinnlichkeit. — Die Handlung der *Vernunft* hingegen beſteht in der Verbindung

dung des in der blossen Natur des Verstandes und durch die blosse Form der Begriffe bestimmten Mannigfaltigen, und folglich der Begriffe in wie ferne sie blosse Produkte der Spontaneität im zweyten Grade sind. Die *Idee* entsteht dadurch, dass die Spontaneität den mannigfaltigen Formen des Verstandes, (einer durch die blosse Spontaneität bestimmten Mannigfaltigkeit) Einheit giebt, und folglich einen Stoff verbindet, der ihr nicht durch die Sinnlichkeit vorgehalten wird, wobey sie an keine Bedingung der Sinnlichkeit gebunden ist, sondern nach blossen Formen der Spontaneität, und folglich als unbedingte, durch nichts von ihr selbst verschiedenes bestimmte und eingeschränkte Spontaneität, als *absolute Selbstthätigkeit* handelt. In wie ferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, in so ferne handelt dasselbe als *absolute Ursache*, *ungezwungen*, *ungebunden*, durch nichts als seine Selbstthätigkeit bestimmt, das heisst *frey*. Das vorstellende Subjekt muss als eine *freye* Ursache gedacht werden, in wie ferne es als absolute Ursache gedacht wird, und es muss als absolute Ursache gedacht werden, in wie ferne es das Subjekt der *Vernunft* ist. *Vernunfteinheit* ist die einzig denkbare absolute Wirkung des vorstellenden Subjektes, die aber auch nicht anders dann als absolute Wirkung desselben denkbar ist. (Im *theoretischen* Vorstellungsvermögen wird durch diese Vernunfteinheit das *Systematische* der Erkenntniss, im *praktischen* das Moralische der Willenshandlungen bestimmt.) Die Handlung der *Vernunft* ist die einzig mögliche, die sich als *frey* denken lässt, aber auch nicht anders als *frey* gedacht werden kann. Aber diese Freyheit, dieses absolute Wirken der Vernunft ist nur durch blosse Vernunft, nur

durch eine Idee denkbar; sie gehört durchaus nicht unter die erkennbaren Handlungen, und ist ihrer *reellen* Möglichkeit nach unbegreiflich, oder welches eben so viel heisst, hat keine erkennbare (denkbar und anschauliche) Möglichkeit für uns.

Das Merkmal der *absoluten Gemeinschaft* kömmt dem absoluten Subjekte des Vorstellungsvermögens nur in so ferne zu, in wie ferne dasselbe als Glied eines aus *vernünftigen Wesen* bestehenden Ganzen gedacht wird; eines Systemes, dessen Glieder nicht durch *Erkennbares*, d. h. durch Wechselwirkung im Raume und in der Zeit bestimmbares, *Zugleichseyn*, sondern durch *Zusammenstimmung* ihrer durch eine und eben dieselbe Handlungsweise der Vernunft bestimmten freyen Handlungen zusammenhängen. Dieſs ist die *moralische Welt*, der freye Staat der vernünftigen Wesen, deren Verbindung untereinander in der blossen *Harmonie* ihres Denkens und Handelns besteht, und das Werk ihrer eigenen Vernunft, ihrer freyen Wirksamkeit ist; eine Welt, die nach keinen anderen Gesetzen regiert wird, als solchen die jeder Bürger sich selbst vorschreibt, die ihm durch nichts als seine Selbstthätigkeit bestimmt werden, und die er ungezwungen, ungebunden, und folglich *frey* befolgt.

Die Vernunfteinheit der Erfahrung (der durch die Natur der Vernunft bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen sowohl des äusseren als des innern Sinnes) wird also durch *sechs Ideen* vorgestellt, wovon drey die *objektive Einheit* der äusseren, und drey die *subjektive Einheit* der inneren Erfahrung betreffen; drey durch die Schemate und folglich mittelbar auf *Objekte*, drey aber unmittelbar durch

Ver-

Vernunft auf das vorſtellende *Subjekt* bezogen werden; drey in wie ferne ſie ſich durch die Schemate auf einen *objektiven Stoff* beziehen, *mittelbare* objektive Realität haben und in ſo ferne bloſs Ideen in engerer Bedeutung ſind; drey hingegen, in wie ferne ſie ſich auf das nur durch Vernunft vorſtellbare Subjekt des Vorſtellungsvermögens unmittelbar beziehen, *ſubjektive* in dem bloſſen Subjekte und ſeiner Vernunft gegründete Realität haben, und in ſo ferne *Ideen in engſter Bedeutung* ſind. Durch die Einen werden die erkennbaren Objekte in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange *gedacht*. Durch die Anderen werden die bloſſen Vorſtellungen in ſyſtematiſchen Zuſammenhang *gebracht*; durch die Einen wird dasjenige, was in der Erfahrung bloſs objektiv und von uns unabhängig iſt, durch die anderen dasjenige, was in ihr bloſs ſubjektiv und von uns abhängig iſt, in durchgängigem Zuſammenhang vorgeſtellt.

Da der Urſprung dieſer ſechs in der Natur der Vernunft gegründeten, und eben darum *nothwendigen* Ideen bis auf den Verfaſſer *der Kritik der Vernunft* ganz verkannt wurde, ſo war nichts natürlicher als daſs man die *Gegenſtände* dieſer Ideen theils in der Erfahrung unter den erkennbaren Dingen aufſuchte, theils indem man ſie daſelbſt vergebens geſucht hatte, entweder geradezu läugnete, oder in einer von der *Sinnenwelt* verſchiedenen *Verſtandeswelt* gefunden zu haben glaubte; einer Welt, die man der Sinnenwelt entgegen ſetzte, und in der man durch die Vernunft die Dinge, *wie ſie an ſich ſind*, zu erkennen glaubte, während in der andern die Dinge, wie ſie durch das täuſchende Medium der *Organiſation* erſchienen, vorgeſtellt würden.

An

An den *bleibenden Subjekten* der *äuſſeren Erfahrung*, den Körpern, wurde bald genug das Merkmal des *abſoluten* vermiſst, welches die *Vernunft* denſelben beyzulegen genöthiget iſt. Das in der Anſchauung vorkommende Merkmal der körperlichen Subſtanz, die Ausdehnung, zeigte ſich als das Gegentheil des Abſoluten und Unveränderlichen, als etwas Relatives und Veränderliches; während auf der anderen Seite an dem bleibenden Subjekte der *inneren Erfahrung* kein in der Anſchauung vorkommendes Merkmal ſeiner Realität aufgebracht werden konnte.

An den *wirkenden Urſachen* der *äuſſeren* Erfahrung wurde bald genug das Merkmal des *abſoluten* vermiſst, welches die Vernunft denſelben beyzulegen genöthiget iſt. Jede im Raum wirkende Subſtanz wirkt durch *Bewegung*, zu der ſie von einer andern ebenfalls durch Bewegung beſtimmt werden muſs. Keine kann daher als abſolute Urſache erkannt werden, und im ganzen Inbegriffe der äuſſeren Erfahrung kann keine *erſte Urſache* der in derſelben vorkommenden Wirkung vorkommen; während auf der anderen Seite an der im *inneren* Sinne vorſtellbaren Urſache, *dem Willen*, das Vermögen ſich ſelbſt zu beſtimmen, oder die *Freyheit* durch keine Anſchauung vorgeſtellt, und folglich auch ihrer *realen Möglichkeit* nach nicht begriffen werden kann.

An der *Gemeinſchaft* unter den Objekten des *äuſſeren* Sinnes, in der *phyſiſchen Welt*, wurde bald genug das Merkmal des *abſoluten* vermiſst, welches die Vernunft derſelben beyzulegen genöthiget iſt. Von einer abſoluten Konkurrenz, einer durchgängigen

gigen syſtematiſchen Zuſammenordnung aller körperlichen Subſtanzen läſst ſich kein anderes Reſultat, als der vollkommen regelmäſsige Gang der *phyſiſchen Weltbegebenheiten*; von einer abſoluten Konkurrenz, einer durchgängigen Zuſammenordnung aller vernünftigen Weſen läſst ſich kein anderes Reſultat, als der vollkommen regelmäſsige Gang in *der moraliſchen Welt* denken; und endlich von der Verbindung der abſoluten Gemeinſchaft unter den phyſiſchen Subſtanzen, und der abſoluten Gemeinſchaft unter den vernünftigen Weſen, in wie ferne dieſe beyden Gemeinſchaften zuſammengeordnet ſind, läſst ſich kein anderes Reſultat als Glückſeligkeit der endlichen, und folglich mit *Sinnlichkeit* begabten vernünftigen Weſen denken. Dieſen Forderungen der Vernunft wird in der Erfahrung durch die *phyſiſchen* und *moraliſchen Uebel* widerſprochen.

Alle bisherigen philoſophiſchen Syſteme ſind Verſuche das groſse Räthſel des *Abſoluten*, das die Vernunft zum Behufe der Erfahrung fordert, und das in der Erfahrung vergebens aufgeſucht wird, zu löſen. Sie ſind aber *miſslungene* Verſuche, in wie ferne ſie alle ſammt und ſonders die wahre Bedeutung und den Grund dieſes *Abſoluten* verfehlt haben, obwohl ſie zur Entdeckung deſſelben als *Vorübungen* unentbehrlich waren.

§. LXXXIV.

Durch die Idee des abſoluten Subjektes wird dasjenige was den Erſcheinungen des äuſſeren Sinnes *objektiv* und des inneren Sinnes *ſubjektiv* zum Grunde liegt, nicht als *Ding*

Digitized by Google

an ſich, ſondern unter der in der Natur der Vernunft beſtimmten Form vorgeſtellt.

Das *Objektive*, welches den Erſcheinungen des äuſſeren Sinnes zum Grunde liegt, iſt dasjenige, dem der bloſſe in der Anſchauung gegebene Stoff ohne die Form die er im Gemüthe angenommen hat, angehört; das nicht vorſtellbare *Ding an ſich*, das aber dadurch, daſs alle an der Erſcheinung durch Sinnlichkeit beſtimmten Prädikate von ihm hinweggedacht, und nur die Prädikate, die der bloſſe Verſtand daran beſtimmt hat, durch Vernunft zuſammengenommen werden, als ein bloſſes Vernunftweſen, d. h. unter der Form der *Vernunfteinheit* vorſtellbar wird. Ohne die Beziehung auf die *Erſcheinung* iſt das abſolute Subjekt ein bloſſes logiſches Ding, die leere Form einer Idee ohne Anwendung. Denn nur in der Erſcheinung kömmt der gegebene Stoff vor, der durch ſein Vorhandenſeyn im Gemüthe, dem gedachten abſoluten Subjekte Anwendung auf etwas verſchafft, was keine bloſſe Vorſtellung noch Form der bloſſen Vorſtellung iſt.

Der Streit der Philoſophen über die Frage: „Ob die körperlichen Subſtanzen als theilbar ins Unendliche oder als Aggregate einfacher, unkörperlicher Subſtanzen gedacht werden müſſen?“ iſt eine bloſſe Folge der miſsverſtandenen Vorſtellung des *abſoluten Subjektes*. Die Gegenſtände des äuſſeren Sinnes ſind als *erkennbare*, im Raume anſchauliche, *bedingte* Subjekte *ausgedehnt*, den Raum erfüllend, und in ſo ferne, wie der Raum, ins Unendliche theilbar; als bloſs *denkbare*, durch Vernunft vorſtellbare, *unbedingte Subjekte*, aber *nicht ausge-*

ausgedehnt, weil ihnen in so ferne das Prädikat des Raumes widerspricht, und die Form der Idee, unter der sie gedacht werden, *absolute Einheit* ist. Aber durch diese *Einheit des Subjekts* wird das *Ding an sich* so wenig vorgestellt, als durch jene *Vielheit des Räumlichen*, und folglich kann diese absolute Einheit so wenig die *Einfachheit*, als jene *absolute Vielheit* die *Ausdehnung* des *Dinges an sich* bedeuten, das als *Ding an sich* schlechterdings nicht vorstellbar ist, und von dessen Prädikaten daher noch weniger die Rede seyn kann, als unter Blindgebohrnen von den Farben des Regenbogens.

Was den Erscheinungen des inneren Sinnes, den Vorstellungen, in wie ferne sie als Veränderungen in uns vorgestellt werden, *subjektiv* zum Grunde liegt, ist das *Ding an sich*, dem das Vorstellungsvermögen angehört, das aber weder als *Ding an sich*, noch als Ding unter der Form der Anschauung, als Erscheinung, sondern nur als Ding unter der Form der Idee vorgestellt werden kann, als Subjekt von Prädikaten, die durch keine Anschauung vorstellbar sind, nämlich von den Formen (nicht der Vorstellungen, sondern) des *Vorstellungsvermögens;* als Subjekt, der nur durch Vernunft vorstellbaren Möglichkeit des Afficiertwerdens, und des Denkens.

Der Streit der Philosophen über die Frage: „Ob die vorstellende Substanz einfach oder zusammengesetzt, ein Geist oder ein Körper sey?" ist also ebenfalls eine bloße Folge der misverstandenen Vorstellung des *absoluten Subjektes*. Das absolute Subjekt des Vorstellungsvermögens ist weder im Raume noch in der Zeit bestimmbar. Es kann

kann alſo weder unter der Form des Raumes, als etwas den Raum erfüllendes, d. h. als *ausgedehnt*, noch unter der Form der Zeit, als etwas vorübergehendes, ſondern es muſs als abſolute alles Mannigfaltige ausſchlieſsende, unveränderliche Einheit vorgeſtellt werden. Da aber dieſe Einheit ein in der bloſſen *Handlungsweiſe* der Vernunft beſtimmtes, und durch Handlung der Vernunft erzeugtes Produkt der Spontaneität iſt, ſo wird das Ding an ſich, das dem Vorſtellungsvermögen zum Grunde liegt, keineswegs als *Ding an ſich*, ſondern nur unter der Form, welche die Vernunft der Vorſtellung deſſelben beſtimmt, vorgeſtellt; und die abſolute Einheit kömmt dem Vorſtellenden nur in wie ferne daſſelbe (durch Vernunft) vorſtellbar iſt, zu; und kann alſo ſchlechterdings nicht die *Einfachheit* des Vorſtellenden, als eines *Dinges an ſich* bedeuten; das in wie ferne es *Ding an ſich* iſt, weder als einfach noch als zuſammengeſetzt, ſondern *gar nicht* vorgeſtellt werden kann.

Das abſolute Subjekt iſt das gemeinſchaftliche in der Natur der Vernunft beſtimmte Merkmal desjenigen, was den Erſcheinungen des inneren Sinnes *ſubjektiv*, und den Erſcheinungen des äuſſern *objektiv* zum Grunde liegt; und bezeichnet, auf die Erſcheinungen des äuſſern Sinnes bezogen, dasjenige, dem der objektive Stoff der empiriſchen Anſchauung angehört; das aber durch dieſen Stoff nur unter der Form der Anſchauung in der Erſcheinung; in ſeinem Unterſchiede aber von der Erſcheinung nur durch die Verbindung desjenigen was an der Erſcheinung nicht unter der Form der Anſchauung vorhanden iſt, der durch den bloſſen Verſtand beſtimmten Merkmale der Erſcheinung,

des

des Mannigfaltigen ihrer intellektuellen Form, das heisst, durch eine *Idee* vorstellbar ist, die das *Ding an sich* ohne allen Stoff, der demselben in der Anschauung entspricht, durch die blosse Form der Vernunfteinheit und also nicht als *Ding an sich* vorstellt. Auf die Erscheinungen des *innern Sinnes* bezogen, bezeichnet das absolute Subjekt dasjenige, dem die Vorstellung als blosse Vorstellung angehört, das *Ding an sich*, das durch sein Vorstellungsvermögen Grund der möglichen Vorstellung ist; das sich also selbst nur durch sein Vorstellungsvermögen vorstellen, und zwar nur durch dasjenige Vermögen, wodurch es von der Sinnlichkeit unabhängig vorzustellen vermag, das heisst, *durch Vernunft*, sich vorstellen kann.

Da die Vorstellung des absoluten Subjektes, das nicht vorstellbare *Ding an sich*, in wie ferne es den Erscheinungen zum Grunde liegt, bezeichnet; so begreift es sich leicht genug, warum man durch dieselbe das *Ding an sich* als *Ding an sich* vorstellen zu können glaubte, und ihren Grund in dem *Dinge an sich* aufsuchte, so lange dieser Grund durch keine richtige Zergliederung des Vorstellungsvermögens in der Natur der Vernunft gefunden war. Und da sowohl das Vorstellende, als auch die Erkennbaren, durch den Verstand im Raume bestimmten, Substanzen durch Vernunft als absolute Subjekte gedacht werden müssen; so begreift es sich eben so leicht, wie es zugieng, dass die Vorstellung der *erkennbaren* (durch Verstand denkbaren, und durch Sinnlichkeit anschaulichen) *Substanz*, die Vorstellung der *Substanz in der Erscheinung (substantia phaenomenon)*, mit der Vorstellung der blos (durch Vernunft) denkbaren Sub-

ſtanz, (*Subſtantia noumenon*), des abſoluten Subjektes, verwechſelt, und ſo wohl das abſolute Subjekt der Prädikate des inneren, als auch das des äuſſeren Sinnes für erkennbar, und das Erkennbare an ihnen für das *Ding an ſich* gehalten wurde.

Da man bisher den Grund der Vorſtellung ſowohl der *erkennbaren*, als der *abſoluten* Subſtanz nicht da, wo er allein zu finden war, im Vorſtellungsvermögen, ſondern dort, wo er ohne Widerſpruch nicht gedacht werden konnte, nämlich auſſer dem Vorſtellungsvermögen, in dem nicht vorſtellbaren *Dinge an ſich* auffuchte: ſo muſsten freylich die Antworten, mit denen man ſich bisher über die Frage: Worin liegt der Grund unſrer Vorſtellungen von den Subſtanzen? beholfen hatte, ſehr verſchieden und widerſprechend ausfallen.

1) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz* liegt in der bloſſen Einbildung, antwortet der *dogmatiſche Skeptiker*, und die Nothwendigkeit ſolche Subſtanzen zu denken, iſt eine bloſſe Folge der *Gewohnheit*. Wir können uns nur von der Wirklichkeit unſrer Vorſtellungen, keineswegs aber von unſren Vorſtellungen unabhängiger *Selbſtſtändiger Dinge* überzeugen. Um ein ſelbſtſtändiges Ding als ſelbſtſtändig zu erkennen, müſste es von allen, was an ihm nicht ſelbſtſtändig iſt, unterſchieden; die Subſtanz müſste von allen ihren Accidenzen getrennt werden. Geſchieht dieſes aber, ſo bleibt für das Selbſtſtändige nichts übrig als eine leere Vorſtellung, ein bloſſes *Scheinſubjekt*. „Man wende mir nicht ein," würde der Skeptiker fortfahren, „die Accidenzen wären nur in der bloſſen Vorſtellung von der Subſtanz trennbar; im

Dinge

Dinge an sich wären sie unzertrennlich." Eben diese Unzertrennlichkeit ist es, die erwiesen werden müsste, wenn ich die Vorstellung des bleibenden Subjektes nicht für grundlos halten sollte. Allein eben sie ist dasjenige, was schlechterdings *unerweislich* ist. Wir können unsre Vorstellungen von den Dingen nicht mit den *Dingen an sich* zusammenhalten, und uns ihrer Uebereinstimmung unter einander versichern. Alle Vergleichung zwischen dem Dinge in wie ferne dasselbe vorgestellt wird, und eben demselben Dinge in wie ferne es nicht vorgestellt wird, ist unmöglich. Wir können also von den Substanzen und Accidenzen nur in so ferne sprechen, als diese in unsren Vorstellungen vorkommen. Alle Accidenzen aber, die in unsren Vorstellungen vorkommen, lassen sich von ihren Substanzen trennen, und müssen von ihnen getrennt werden, wenn wir uns von dem was wir unter Substanz denken, Rechenschaft geben wollen. Nennt nun der *Dogmatiker* das von allen seinen Prädikaten getrennte Subjekt ein *Scheinsubjekt*, so muss er selbst zugeben, dass für uns keine anderen Subjekte *erkennbar*, ja nicht einmal *vorstellbar* sind, als blosse Scheinsubjekte.

2) Der Grund unsrer Vorstellung von der Substanz, antwortet der *Materialist*, liegt in der *Ausdehnung der Dinge an sich*. Alle von unsrem Gemüth durch das Bewulstseyn unterschiedenen eigentlichen Gegenstände, alle *Individuen* die wir kennen sind Körper, etwas den Raum Erfüllendes, etwas Ausgedehntes. Die Ausdehnung ist das Merkmal ihrer Substanz: denn wenn wir alle Accidenzen von ihnen getrennt haben, so müssen wir ihnen die Ausdehnung lassen, wenn sie nicht in

unsren Gedanken vernichtet, wenn sie noch als etwas gedacht werden sollen. Auch enthält die Ausdehnung den Grund der Möglichkeit aller übrigen Eigenschaften der Individuen, der *Undurchdringlichkeit*, der *Figur*, u. s. w. Dass wir von der Ausdehnung in der vorstellenden Substanz keine Vorstellung haben, ist freylich nicht zu läugnen, aber keine Folge der Immaterialität, sondern blos der Unmöglichkeit, dasjenige vorzustellen, was zu jeder möglichen Vorstellung vorausgesetzt werden muss. Da also die Substanzen, von denen wir Vorstellungen haben, ausgedehnt sind; so können wir nicht anders schliessen, als dass auch die, von denen keine Vorstellung möglich ist, ausgedehnt seyn müssen.

3) Der Grund unsrer Vorstellung von der *Substanz*, antwortet der *Dualist*, liegt in der *Beharrlichkeit der Dinge an sich*, die zwar in zwey wesentlich verschiedenen *Arten*, nämlich als ausgedehnte, und unausgedehnte (einfache) *Dinge an sich* vorhanden sind; aber durch ihr gemeinschaftliches Merkmal der *Beharrlichkeit* die Gattung *Substanz überhaupt* ausmachen. Die *ausgedehnten Dinge an sich* beharren in dem von unsrem Gemüthe unabhängigen Raume, in wie ferne sie, was auch für eine Veränderung in ihrer Zusammensetzung vorgehen mag, immer ausgedehnt, immer etwas den Raum erfüllendes bleiben müssen. Die *unausgedehnten Dinge an sich* beharren nicht im Raume, den sie nicht erfüllen können, sondern in der blossen *Zeit*, das heisst, bleiben bey allem Wechsel ihrer Accidenzen, der Vorstellungen, unverändert, wie jedem sein eigenes Selbstgefühl, durch welches er sich seines fortdaurenden und von seiner

ſeiner Organiſation unterſchiedenen *Ichs* bewuſst iſt, bezeugt.

4) Der Grund unſrer Vorſtellung von der Subſtanz, antwortet der *Spinoziſt*, liegt in der *Nothwendigkeit eines Einzigen Dinges an ſich*, welches allein der Gegenſtand der Vorſtellung eines bleibenden und abſoluten Subjektes iſt. Das *bleibende*, ſubſtanzielle, an den *Körpern* iſt *Ausdehnung*, an den vorſtellenden Weſen, die *Denkkraft*. Das Bleibende der Ausdehnung und der Denkkraft iſt die in dem *Dinge an ſich* befindliche Nothwendigkeit, das *Unveränderliche*, in welchem die Ausdehnung und Denkkraft als Attribute im Weſen ihren Grund haben. Alles, was an den Körpern veränderlich iſt, iſt nicht ihre Subſtanz, ſondern ein bloſſes Accidenz; wenn alſo alles was an den Körpern veränderlich iſt, von ihnen weggedacht wird, bleibt für das Subſtanzielle an ihnen nur die Ausdehnung übrig. Die bloſſe Ausdehnung an dem Einen Körper iſt von der bloſſen Ausdehnung an dem andern durch nichts als ihre verſchiedene Gröſſe und den verſchiedenen Ort im Raume verſchieden. Dieſe beyden Verſchiedenheiten betreffen alſo nur *Prädikate* der Ausdehnung, nicht die Ausdehnung ſelbſt; die wenn ſie von allen ihren Accidenzen unterſchieden gedacht wird, nur eine *numeriſch Einzige* Ausdehnung ausmacht. Dieſs iſt auch bey den vorſtellenden Weſen der Fall. Ihre numeriſche Vielheit iſt nur durch zufällige Verſchiedenheiten durch lauter Accidenzen beſtimmbar, und muſs hinwegfallen, wenn man das Subſtanzielle von dem Accidentellen, das Vorübergehende vom Bleibenden unterſcheidet. Das *Weſentliche* in allen iſt Ebendaſſelbe, Eine und

ebendieſelbe Denkkraft, die ſich durch mannigfaltige Accidenzen in mannigfaltigen Erſcheinungen äuſſert. Die einzige *Ausdehnung* und die einzige *Denkkraft* ſind nun freylich von einander unterſchieden; aber nur in wie ferne ſie weſentliche Prädikate (Attribute) des *Bleibenden*, nicht in wie ferne ſie das *Bleibende* ſelbſt ſind. Was an ihnen *Subjekt* iſt; das, wodurch ſie ſubſiſtieren, iſt das *Bleibende*, das Unveränderliche, das Nothwendige, d. i. ein und ebendaſſelbe *Einzige Ding an ſich*. Oder man gehe den Unterſchied zwiſchen dem Bleibenden der Denkkraft, und dem Bleibenden der Ausdehnung an, der das was an ihnen als *Subjekt* gedacht werden muſs, beträfe, und nicht auf die *Ausdehnung* und *Denkkraft* als Prädikate eingeſchränkt, und folglich unabhängig von denſelben als etwas für ſich beſtehendes beſtimmt wäre. Da alſo zwiſchen den *mehreren* ſogenannten Subſtanzen, in wie ferne ſie mit Recht den Namen der *Subſtanz* führen, das heiſst an demjenigen, was an ihnen *bleibend*, *unveränderlich*, *nothwendig* iſt, kein Unterſchied denkbar iſt, da aller an ihnen vorſtellbare Unterſchied die bloſſen *Accidenzen* betrift; ſo iſt alles in wie ferne es Subſtanz, *Ding an ſich* iſt, *Eines*. Was an den Dingen Vieles iſt, iſt bloſſes Accidenz, was an ihnen Eines iſt, iſt die Subſtanz; das Viele ſind Zufälligkeiten, das Eine das Nothwendige; das Viele veränderlich, das Eine beharrlich; das Viele endlich, das Eine unendlich; das Viele in der Zeit, das Eine ewig. Allein das Veränderliche *iſt* nur im Unveränderlichen, das Zeitliche nur im Ewigen, das Zufällige nur im Nothwendigen, das Endliche nur im Unendlichen, das Viele nur im Einen; die Accidenzen nur in der Subſtanz, welche unveränderlich, nothwendig,

wendig, ewig, unendlich und Einzig ist; ἐν καὶ πᾶν!

5) Der Grund unsrer Vorstellung von der *Substanz*, antwortet der *Idealist*, liegt in dem *vorstellenden Dinge an sich*. Die Substanz muss etwas von einer blossen Vorstellung unterschiedenes seyn. Das *Vorstellende allein* kömmt im Bewusstseyn als ein von allen seinen Vorstellungen unterschiedenes *selbstständiges Ding* vor. Die durch den äussern Sinn im Raume vorgestellten Substanzen hingegen sind auch dann, wenn sie von den Vorstellungen unterschieden, und in ihrem Unterschiede von denselben gedacht werden, blosse Vorstellungen. Denn sie können in diesem Unterschiede nur dadurch vorgestellt werden; dass man sie von den blossen Accidenzen, unter denen sie in der Anschauung vorkommen, entkleidet, oder welches eben so viel heisst, die Anschauung von ihnen in eine leere Idee umschafft, die doch nichts ausser dem Gemüthe befindliches seyn kann. Alle *Idealisten* sind darüber unter sich einig, dass es keine anderen *Substanzen* geben könne, als *vorstellende*, und keine anderen *Accidenzen*, als blose *Vorstellung*; darin unterscheiden sie sich aber untereinander, dass der *Egoist* nur ein *Einziges* vorstellendes Individuum, der *Berkleyische Idealist* nur eine *einzige Art*, der *Leibnitzianer* aber *mehrere* Arten vorstellender *Dinge an sich* für *erweislich* hält. Der *Egoist* läugnet keineswegs das *wirkliche* Daseyn, sondern nur die *Erweislichkeit* anderer Substanzen ausser seinem *Ich*. Im Bewusstseyn, behauptet er, kömmt nur das *Vorstellende* und die *Vorstellung* und kein von beyden verschiedenes *Ding an sich* vor. Das vorgestellte Ding *ausser mir* ist, in wie ferne ich es zu denken vermag, nur

eine andere Art von Vorſtellung; etwas in mir, ein Gedanke; den ich mit demjenigen, was nicht in meinem Gemüthe vorkömmt, nicht vergleichen, von dem ich alſo auch nicht wiſſen kann, ob ihm etwas auſſer mir entſpricht. Ihm erwiedert der *berkleyſche Idealiſt*: „Es iſt ausgemacht, daſs es Vorſtellungen gebe, und Vorſtellungen ein Vorſtellendes vorausſetzen. Nun kommen aber im Bewuſstſeyn Vorſtellungen vor, welche wir von *unſren eigenen* zu unterſcheiden genöthiget ſind, und deren Urſprung wir in anderen Vorſtellenden aufſuchen müſſen. Auch bin ich mir bewuſst, daſs ich Vorſtellungen *erzeugen*, aber nicht *erſchaffen* kann; daſs mir alſo der Stoff derſelben gegeben, und folglich andere Subſtanzen auſſer mir vorhanden ſeyn müſſen; welche ich freylich, da ich keine andere Art von Subſtanz als eine Vorſtellende kenne, nur für Subſtanzen von der Art meines *Ichs*, d. h. für Geiſter halten kann.“

Der *Leibnitzianer* erkennt keine anderen Subſtanzen als *vorſtellende*, und iſt in ſo ferne ein wahrer und eigentlicher *Idealiſt*. Die Vorſtellung der Subſtanz iſt ihm Vorſtellung des *Dinges an ſich*, das er durch den bloſſen Verſtand für vorſtellbar und erkennbar hält. Er erklärt daher alle durch Sinnlichkeit beſtimmbaren Prädikate für bloſſen Schein, und dafür alle durch den bloſſen Verſtand denkbaren Prädikate für Eigenſchaften des *Dinges an ſich*. Der bloſſe Verſtand vermag keine *Ausdehnung* zu denken; Ausdehnung kann alſo nichts als bloſſer ſinnlicher Schein, und das Ausgedehnte *an ſich* nichts als ein Aggregat unausgedehnter *Dinge an ſich* ſeyn. Allein die bloſſe Einfachheit dieſer Dinge, an ſich kann unmöglich ihre Realität, das

das *Subſtanzielle* an ihnen, ausmachen. Dieſs kann nur in ihrer *inneren Kraft* beſtehen, durch welche jedes *Ding an ſich* als für ſich beſtehend, von anderen unabhängig, als Subſtanz wirkt; eine Kraft, die nur die *Vorſtellende* ſeyn kann. Die *Bewegung* iſt nur eine Veränderung äuſſerer Verhältniſſe; und die bewegende Kraft bewegt nur durch Bewegung; und kann in ſo ferne keine Subſtanz ſeyn *). Jede Subſtanz iſt alſo eine die Welt vorſtellende *Kraft*, aber nicht von einer und ebenderſelben Art. Die *unendliche Monas* ſtellt alles Mögliche und Wirkliche deutlich vor. Die *endliche Vernünftige*, nur dasjenige, was ſie ſich nach der Lage des organiſchen Körpers, mit dem ſie verbunden iſt, deutlich vorzuſtellen vermag. Die *unvernünftige, mit einem organiſchen Körper verbunden*, hat demſelben (da ſie durch ihn auf beſtimmte Gegenſtände eingeſchränkt iſt) die *Klarheit* der Vorſtellungen zu danken, die den Vorſtellungen derjenigen Monade fehlen muſs, welche bloſſes Element eines Körpers iſt, und deren Kraft, die Welt vorzuſtellen, auf keinen beſtimmten Gegenſtand in derſelben beſchränkt wird.

In jedem dieſer Syſteme iſt der Grund von der Vorſtellung der *Subſtanz* aus einem anderen und zwar *ſehr richtigen* Geſichtspunkte betrachtet. Jedes derſelben geht von einem Satze aus, der un-

*) Es giebt nur *zweyerley* vorſtellbare Prädikate des *Subſiſtierenden: Erfüllen* des bloſſen Raumes, *Ausgedehntſeyn;* und *Erfüllen* der bloſſen Zeit, *Vorſtellungen* haben. Kömmt alſo das Eine dem *Dinge an ſich* nicht zu, ſo bleibt ihm nur das andere übrig.

widerſprechlich iſt, von den Anhängern anderer Syſteme vergebens angefochten wurde, und durch den jedes dieſer Syſteme bisher unwiderlegbar war. In jedem aber iſt der Grund von der Vorſtellung der Subſtanz nur aus einem *einzigen* Geſichtspunkte, und *einſeitig* betrachtet, und die Erklärung, welche in demſelben über dieſen Grund gegeben wird, giebt, eine einzige Seite ausgenommen, von allen übrigen Blöſſen, die unaufhörlich zum Angriffe reizen. Unſre Theorie der Vorſtellung der Subſtanz ſetzt uns in Stand, ſowohl das Wahre als das Unrichtige von jedem anderen bisherigen Syſteme anzugeben. Es ergiebt ſich aus derſelben:

1) Daſs die *dogmatiſchen Skeptiker* vollkommen recht haben, wenn ſie behaupten, daſs der Vorſtellung von der bloſſen Subſtanz kein *auſſer* unſrem Gemüth befindlicher erweislicher Gegenſtand entſpreche, oder welches eben ſo viel heiſst, — daſs durch die Vorſtellung der Subſtanz, das *Ding an ſich* nicht als *Ding an ſich* vorgeſtellt werde, daſs ſie aber ſehr unrecht haben, wenn ſie behaupten, daſs es ſich nicht erweiſen laſſe, das nicht vorſtellbare *Ding an ſich müſſe* als Subſtanz gedacht werden.

2) Daſs die *Materialiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie behaupten, daſs jede erkennbare Subſtanz *ausgedehnt* ſeyn müſſe; ſehr unrecht aber, wenn ſie das den Erſcheinungen des äuſſern Sinnes eigenthümliche Prädikat der Ausdehnung, auf das abſolute Subjekt, und von dieſem auf die *Dinge an ſich* übertragen.

3) Daſs die *Dualiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie das Beharrliche im Raume von dem nicht im

im Raume, in der bloſſen Zeit, Beharrlichen *unterſcheiden*; ſehr unrecht aber, wenn ſie dieſen die bloſſen Erſcheinungen des äuſſern und inneren Sinnes betreffenden Unterſchied, den abſoluten Subjekten und den mit denſelben verwechſelten *Dingen an ſich* beylegen.

4) Daſs die *Spinoziſten* vollkommen recht haben, wenn ſie die abſolute Nothwendigkeit für ein ausſchlieſſendes Merkmal des abſoluten Subjektes halten, der Vorſtellung des bloſſen von allen Accidenzen unterſchiedenen abſoluten Subjektes nur einen *einzigen Gegenſtand* anweiſen, und das abſolute Subjekt in Rückſicht ſowohl der Prädikate des äuſſern als auch des innern Sinnes für *eben daſſelbe* (ein gemeinſchaftliches Merkmal des Ausgedehnten und des Vorſtellenden) halten; daſs ſie aber ſehr unrecht haben, wenn ſie dieſen einzigen Gegenſtand, der nur die *Form* einer Vorſtellung iſt, für ein einziges *Ding an ſich*, und die Nothwendigkeit des Gedachtwerdens für Nothwendigkeit der Exiſtenz des *Dinges an ſich* anſehen.

5) Daſs die *Idealiſten* vollkommen recht haben, wenn ſie den Grund der Vorſtellung von der Subſtanz *nicht auſſer* dem Vorſtellenden aufſuchen; ſehr unrecht aber, wenn ſie ihn auſſer dem Vorſtellungsvermögen und deſſen Form, in dem nicht vorſtellbaren *Dinge an ſich* annehmen. Daſs ſie endlich recht haben, wenn ſie die Ausdehnung als Eigenſchaft des *Dinges an ſich* genommen für bloſſe Täuſchung; — aber ſehr unrecht, wenn ſie die alle Ausdehnung ausſchlieſsende Einheit des abſoluten Subjektes für Einfachheit des *Dinges an ſich* erklären.

Endlich

Endlich dafs jedes bisherige und künftige Syſtem, welches die Vorſtellung der *Subſtanz* von dem nicht vorſtellbaren *Dinge an ſich* ableitet, und was immer für Merkmale der *Subſtanz dieſes Dinges* aufſtellt, nur ein miſslungener Verſuch des ſeine Kräfte verkennenden menſchlichen Geiſtes ſey.

Da die Subſtanzen der *Körper* nicht zwar als abſolute, aber doch als komparative Subjekte, als bedingte Subſtanzen, als das Beharrliche im Raume erkennbar ſind: ſo iſt von ihnen wahre und eigentliche *Wiſſenſchaft* möglich, die von der nur als abſolutes Subjekt durch Vernunft denkbaren *Subſtanz des Gemüthes*, an der durchaus nichts *erkannt* werden kann, ſchlechterdings unmöglich iſt. Die vollſtändige Erörterung der in der Natur des Gemüthes beſtimmten Form, unter welcher das vorſtellende Subjekt *gedacht* werden muſs, tritt an die Stelle der bisherigen *rationalen Pſychologie*, und macht einen Theil der *höheren Metaphyſik* aus, welche ſich mit den überſinnlichen durch bloſſe Vernunft denkbaren Gegenſtänden beſchäftiget; und auf welche ich auch in Rückſicht auf die nähere Entwicklung der *Idee von der Seele* verweiſen muſs.

§. LXXXV.

Durch die Idee der abſoluten Urſache, durch welche die Vernunft den in der Sinnenwelt *erkennbaren Urſachen* vollſtändige Einheit giebt, wird eine *erſte Urſache überhaupt* gedacht, von der ſich nichts weiter beſtimmen läſst, als dafs ſie den vollſtändigen Grund ihrer Wirkung enthält, und kein Glied von

der

der Reihe der erkennbaren Urſachen und Wirkungen ſeyn kann.

So wie durch die bloſſe in der Natur des Verſtandes beſtimmte *Kategorie* der Urſache nichts als die Form eines Begriffes; ſo wird durch die Idee der abſoluten Urſache, in welcher die Kategorie der Urſache durch Vernunft als unbedingt beſtimmt iſt, nichts als die Form einer *Idee* gedacht; und ſo wie die Kategorie der Urſache im Schema der Kauſſalität, durch Beziehung auf die Form der Anſchauung unmittelbare objektive Realität erhält; ſo erhält die Idee der abſoluten Urſache durch Beziehung auf das *Schema mittelbare*, durch den Verſtand beſtimmbare, objektive Realität, d. h. es muſs zu der Reihe der erkennbaren aber eben darum bedingten, und unvollſtändigen, Urſachen, eine bloſs denkbare, unbedingte, vollſtändige Urſache gedacht werden, die, in wie ferne ſie als abſolut gedacht wird, keine andere, durch die ihre Kauſſalität beſtimmt würde, über ſich haben kann, und folglich die *erſte* ſeyn muſs; aber auch eben darum kein Glied von der Reihe der bedingten, erkennbaren Urſachen ſeyn, auf keinen beſtimmten Gegenſtand bezogen werden, und nichts als die *Vernunfteinheit der Kauſſalverknüpfung* bedeuten kann.

Ganz anders verhält es ſich mit der Idee der abſoluten Urſache, in wie ferne durch ſie ein Merkmal des abſoluten vorſtellenden Subjektes, und zwar die eigenthümliche Handlungsweiſe des dritten Grades der Spontaneität des Vorſtellungsvermögens oder der Vernunft gedacht wird. Es fehlt ihr an der mittelbaren objektiven Realität, indem ſie durch kein Schema auf einen objektiven Stoff

bezogen

bezogen wird. Dafür aber hat sie unmittelbare Beziehung auf das vorstellende Subjekt, hat an der Handlungsweise der Vernunft einen bestimmten Gegenstand, und eine subjektive Realität, die der Realität der Vernunft selbst gleich ist.

§. LXXXVI.

Durch die Idee der absoluten Ursache, in wie ferne dieselbe auf die Kausalität der Vernunft bezogen werden muss, wird das vorstellende Subjekt als *freye Ursache* vorgestellt; und zwar als *komparativ-frey*, in wie ferne die Vernunft beym *Denken* geschäftig ist, und das *Begehrungsvermögen à posteriori* bestimmt; *absolut-frey*, in wie ferne sie das Begehrungsvermögen *à priori* bestimmt.

Die Vernunft kann nur als *ungezwungen-* und *ungebunden-handelnde* Spontaneität, d. h. als *absolute Thätigkeit* gedacht werden. In wie ferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, handelt dasselbe durch seine bloße Selbstthätigkeit; enthält es den Grund seines Wirkens in sich selbst; wird es durch kein von ihm verschiedenes Wesen, und auch durch keine seiner übrigen, von seiner Thätigkeit verschiedenen, Eigenschaften zum Handeln bestimmt; und handelt folglich *frey*. (S. 535. u. d. f.)

Die Freyheit ist *komparativ*, wenn nur eine gewisse Art von fremden Ursachen die Handlung nicht nothwendig bestimmt; *absolut*, wenn schlechterdings keine fremde Ursache bey der Bestimmung der Handlung mitwirkt. Die Vernunft

denkt,

denkt, in wie ferne sie eine Idee *erzeugt*, das heifst an dem Mannigfaltigen, das ihr durch den Verstand geliefert wird, Einheit (die bloffe Form der Vorstellung) *hervorbringt*. Dieses Mannigfaltige, welches den Stoff der Ideen ausmacht, ist in der *Form des Verstandes à priori* bestimmt, und in so ferne *seiner Beschaffenheit* nach weder durch den Verstand, noch durch die Vernunft *hervorgebracht*, sondern im Vorstellungsvermögen *gegeben*. In wie ferne also die *Idee* aus Form und Stoff besteht, dieser letztere aber der Vernunft *gegeben* seyn mufs (nicht ihr eigenes Produkt seyn kann), in so ferne handelt die Vernunft beym Denken *nur komparativ*, das heifst *nur* in Rücksicht auf die *Form*, die bloffe Einheit, die ihr Werk ist, *frey*; in Rücksicht auf den Stoff aber an die gegebene Form desselben *gebunden*, und folglich *nothwendig*. Da aber die Mannigfaltigkeit des Stoffes der Vernunft *im bloffen Verstande*, und folglich nicht *auffer* der Form der Spontaneität bestimmt ist; so handelt das *vorstellende Subjekt* bey der Erzeugung der Idee zwar nur komparativ frey (in wie ferne der Stoff ihrer Handlung, von dem die Wirklichkeit derselben wenigstens eben so sehr als von der Form abhängt, nicht ihr Werk ist) aber darum gleichwohl als *absolute Ursache* in wie ferne auch die Beschaffenheit des bloffen Stoffes in seiner bloffen *Spontaneität* (der Form des Verstandes) gegründet ist, und die Vorstellung folglich ungezwungen durchs Afficiertseyn, und ungebunden an die der Spontaneität *fremde* Form der Sinnlichkeit erzeugt wird.

Grund-

Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens.

Dasjenige im *vorſtellenden Subjekte*, wodurch daſſelbe als Grund der bloſſen Möglichkeit der Vorſtellung gedacht werden muſs, das *Vorſtellungsvermögen*, muſs von demjenigen, wodurch daſſelbe Grund der *wirklichen Vorſtellung* iſt, und welches vorſtellende *Kraft* heiſst, genau unterſchieden werden. Unter dieſer *Kraft* kann keineswegs die *bloſſe Spontaneität* gedacht werden, durch welche ohne Receptivität keine Vorſtellung zur Wirklichkeit käme, und durch deren Wirkung allein nur die bloſſe Form der Vorſtellungen, und nur das Afficiertwerden, das zur Anſchauung *à priori* nöthig iſt, nach den gegebenen Formen der Sinnlichkeit hervorgebracht wird. Unter vorſtellender Kraft wird alſo hier die bloſſe Spontaneität allein, ſo wenig als die bloſs ihrer Möglichkeit nach *à priori* beſtimmten Formen der Receptivität und der Spontaneität, ſondern der eigentliche *Grund der Wirklichkeit der Vorſtellung*, in ſo weit derſelbe im vorſtellenden Subjekt vorhanden ſeyn muſs, verſtanden. Dieſer Grund des durch das vorſtellende Subjekt Wirklichen, iſt durch die Form des Vorſtellungsvermögens, die *a priori* gegeben iſt, die es ſich als ein endliches Weſen nicht ſelbſt geben kann, und an die es *à priori* gebunden iſt, beſtimmt

beſtimmt und beſchränkt; und die vorſtellende Kraft kann ſich nur dem ihr gegebenen Vermögen gemäſs äuſſern. Das Verhältniſs der vorſtellenden Kraft zu der in ihrem Vermögen *a priori* beſtimmten Möglichkeit der Vorſtellung, das Verhältniſs der Kraft zu ihrem Vermögen, des Grundes der Wirklichkeit zum Grunde der Möglichkeit der Vorſtellung, oder zur Vorſtellbarkeit, nenne ich den *Trieb* des vorſtellenden Subjektes, der aus der Verknüpfung der Kraft mit dem Vermögen beſteht, und in jedem endlichen Vorſtellenden, bey dem die Kraft vom Vermögen unterſchieden iſt, vorhanden ſeyn muſs. Durch den Trieb zur Erzeugung einer Vorſtellung beſtimmt werden, heiſst *Begehren*, und das Vermögen durch den Trieb beſtimmt zu werden, das *Begehrungsvermögen* in weiterer Bedeutung.

Wie die *Vorſtellung überhaupt* aus zwey weſentlich verſchiedenen und weſentlich verknüpften Beſtandtheilen, *Stoff* und *Form* beſteht, ſo läſst ſich der *Trieb nach Vorſtellung überhaupt* in zwey weſentlich verſchiedene und weſentlich verknüpfte Grundtriebe unterſcheiden, den *Trieb nach Stoff*, und den *Trieb nach Form* der Vorſtellung. Der Eine hat die Wirklichkeit desjenigen, was an der Vorſtellung *gegeben*, der Andere, — was an ihr *hervorgebracht* werden muſs, zum Objekte. Der Eine entſteht aus dem im vorſtellenden Subjekte gegründeten *Bedürfniſſe* eines *Stoffes*, den daſſelbe nicht hervorbringen kann, verbunden mit der in ſeinem Vermögen beſtimmten *Form* der *Receptivität*; der Andere aus der im vorſtellenden Subjekte vorhandenen *poſitiven Kraft*, verbunden mit der in ſeinem Vermögen beſtimmten Form ſeiner

Spontaneität. Der Eine ſtrebt nach dem Afficiertwerden der Receptivität, und iſt in ſo ferne *ſinnlich* in weiterer Bedeutung; der andere nach Aeuſſerung der Spontaneität, und iſt in ſo ferne *intellektuell* in weiterer Bedeutung. Der Eine wird nur durchs *Gegebenwerden* befriediget, und iſt in ſo ferne *eigennützig*, der andere — nur durch bloſſes *Handeln*, und iſt in ſo ferne *uneigennützig*.

Sinnlich in engſter Bedeutung heiſst der Trieb in wie ferne er durch die Formen der Sinnlichkeit beſtimmt iſt. Das Objekt dieſes Triebes iſt die Vorſtellung, die durch die Art des Afficiertwerdens entſteht, und zwar in wie ferne ſie im Bewuſstſeyn auf das vorſtellende Subjekt bezogen wird, d. h. *Empfindung* iſt. Das Vermögen durch den Trieb zu wirklichen Empfindungen beſtimmt zu werden, nenne ich das *Begehrungsvermögen* in engerer Bedeutung. In wie ferne eine ſinnliche Vorſtellung auf ihr Objekt bezogen wird, *Anſchauung* iſt, gehört ſie dem *Erkenntniſsvermögen* an, und iſt kein Gegenſtand des Begehrungsvermögens, dem ſie nur in Beziehung aufs *Subjekt* angehören kann. Iede *Empfindung* iſt eine durchs Afficiertwerden bewirkte Veränderung und folglich *empiriſch* (Selbſt die reinen Vorſtellungen des *Raumes und der Zeit* ſind nur in Beziehung auf ihre *à priori* im Vorſtellungsvermögen beſtimmte Gegenſtände Vorſtellungen *d priori*; in ihrer Beziehung aufs Subjekt aber als bloſſe Veränderungen des Gemüthes, die durch das Afficiertſeyn der Receptivität nach ihren *a priori* beſtimmten Formen entſtanden ſind, ſind ſie *Empfindungen*, (und folglich *empiriſch*), und der Trieb, der die Empfindung zum Gegenſtande hat, hat das *Empiriſche* zum

zum Gegenſtande; und heiſst in ſo ferne ſelbſt der *Empiriſche Trieb.*

In wie ferne der ſinnliche Trieb nach *äuſſerer Empfindung* ſtrebt: kann er nur durchs Afficiertwerden *von auſſen* befriediget werden, wobey ſich das vorſtellende Subjekt in Rückſicht des Afficiertwerdens von auſſen *bloſs* leidend verhält, und die Spontaneität bey Hervorbringung der Form *gezwungen* handelt. Ich nenne den Trieb nach äuſſerer Empfindung den *Grobſinnlichen*, um ihn von dem Triebe, der die bloſs innere Empfindung zum Gegenſtande hat, zu unterſcheiden, den ich den *feinſinnlichen* nenne, weil er durch ein Afficiertwerden befriediget wird, das durch die bloſſe Spontaneität geſchieht; und weil er eine Empfindung zum Gegenſtand hat, bey der ſich das Gemüth weder bloſs leidend verhält, noch gezwungen handelt. Aus eben dieſem Grunde kann der Trieb, in wie ferne er durch innere Empfindung befriediget wird, zwar *eigennützig* heiſſen, weil ſeine Befriedigung durchs Gegebenwerden des Stoffes, durchs Afficiertſeyn, bewirkt wird; aber eigennützig nur in *engerer Bedeutung*, um ihn von dem grobſinnlichen Triebe auch in dieſer Rückſicht zu unterſcheiden, der in *engſter Bedeutung eigennützig* heiſſen muſs, weil er nur durch einen objektiven, von auſſen, und durch etwas vom Subjekte und ſeinen Vermögen ganz verſchiedenes, gegebenen Stoff befriediget werden kann.

Sinnlich in bloſs engerer Bedeutung nenne ich den Trieb, in wie ferne er durch *Sinnlichkeit in Verbindung mit dem Verſtande* beſtimmt iſt. Die Modifikationen, welche der ſinnliche Trieb

durch den ihn nach den *vier Momenten* ſeiner Form beſtimmenden Verſtand erhält, ſind folgende. Nach der *Quantität*: Trieb nach Empfindung durch ein vermittelſt der Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit beſtimmtes Mannigfaltige; nach dem *ſinnlich vollkommenen*. Nach der *Qualität*: Trieb nach Empfindung durch das den Kategorien der Realität, Negation und Limitation gemäs beſtimmte Afficiertſeyn, oder nach *ſtarker* und *leichter* Beſchäfftigung, *Vergnügen*. Nach der *Relation* 1) Trieb nach Beharrlichkeit der ſinnlich beſtimmbaren Subſiſtenz, 2) Trieb nach eigennütziger Thätigkeit, 3) Trieb nach eigennütziger Geſelligkeit *). Nach der *Modalität*, 1) Beſtimmbarkeit durch den Trieb (im vorſtellenden Subjekte beſtimmte Anlage,) Form des Begehrens, 2) Beſtimmtwerden durch den Trieb, wirkliches Begehren. 3) Wirkliches Begehren durch die Form des Begehrens beſtimmt, nothwendiges Begehren, *Inſtinkt*.

Dieſer durch den Verſtand beſtimmte, ſinnliche, eigennützige, empiriſche Trieb heiſst der *vernünftig-ſinnliche*, in wie ferne ſeine ſinnliche Form *mittelbar*, nämlich vermittelſt ſeiner Verſtandesform, durch die Form der Vernunft modificiert wird; die den durch Sinnlichkeit bedingten und durch Verſtand beſtimmten eigennützigen Trieb zum *unbedingten* erweitert. Die Gränzenloſig-

*) In wie ferne dieſe drey Triebe durch den *äuſſern Sinn* auf die *empiriſchen Modifikationen* deſſelben, die in der *Organiſation* beſtimmt ſind, bezogen werden: geben ſie den Trieb nach *Erhaltung des Körpers*, nach Thätigkeit deſſelben, nach *Bewegung*, und den *Geſchlechtstrieb*.

Digitized by Google

losigkeit der Forderung dieses Triebes bezieht sich nur vermittelst des durch den Verstand bestimmten sinnlichen Triebes auf nichts als Empfindungen, und übersteigt in so ferne jede mögliche Befriedigung, die immer nur sinnlich und folglich bedingt seyn kann. Die Vernunft bestimmt hier das Begehrungsvermögen lediglich *empirisch* durch die Idee des *unbedingten*, die sich nur auf die durch den Verstand bestimmten Gegenstände des sinnlichen Triebes bezieht, und die Vorstellung eines *vollständigen Ganzen* dieser durchaus *empirischen* Gegenstände ausmacht. Der eigentliche Gegenstand des *vernünftig sinnlichen* Triebes ist daher keine einzelne durch den Verstand modificierte Empfindung, sondern ein *Zustand* der aus der Befriedigung *aller* durch den Verstand bestimmten und durch Vernunft aufs Absolute ausgedehnter Triebe entstehen würde — die *Glückseligkeit;* ein Objekt, das nur durch eine *Idee* in engerer Bedeutung vorgestellt werden kann. Ich sage durch *Idee in engerer* Bedeutung, das heißt, durch eine Vorstellung des Unbedingten, die nur durch Verbindung *empirischer* Begriffe entsteht, und bey der die Vernunft nur *à posteriori* wirksam ist, indem das Unbedingte, das der bestimmt gedachten Glückseligkeit wesentlich ist, nur durch Verbindung der Verstandesformen entsteht, durch welche nur Gegenstände des sinnlichen Triebes, Gegenstände der Empfindung, empirische Gegenstände vorgestellt werden. Das Unbedingte, Absolute, Vollständige, Unbegränzte das der Glückseligkeit wesentlich ist, ist keineswegs *unmittelbar* Gegenstand des vernünftig-sinnlichen Triebes, wird keineswegs um seiner selbst willen, uneigennützig, begehrt; sondern lediglich um der Gegenstände der Empfindung und

des Genuſſes wegen, den der vernünftig-ſinnliche Trieb der Idee des Abſoluten immer näher zu bringen ſtrebt. Die Glückſeligkeit iſt in ſo ferne zwar nothwendiger Gegenſtand des Triebes, aber ſchlechterdings unmöglicher Gegenſtand der Erfahrung; der jedesmalige Zuſtand des vorſtellenden Subjektes kann nur in einer ins *endloſe bedingten* Befriedigung beſtehen; und die wirkliche Glückſeligkeit, die mögliche Befriedigung des vernünftig ſinnlichen Triebes, kann nur in einer ins Unendliche fortſchreitenden Annäherung des wirklichen Zuſtandes an das Ideal der Glückſeligkeit beſtehen.

Die Vernunft wirkt beym Triebe nach Glückſeligkeit nur *komparativ*, nur in ſo ferne *frey*, als die Form des unbedingten, welche ſie dem Triebe ertheilt, die Wirkung der abſoluten Selbſtthätigkeit iſt. Der Trieb nach Glückſeligkeit ſelbſt aber, in wie ferne er das Reſultat der durch Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zuſammengenommen beſtimmten Kraft des Subjektes iſt, iſt *weder frey noch uneigennützig*. Seine Urquelle iſt das durch Verſtand und Vernunft modificierte Bedürfniſs afficiert zu werden; ſein unmittelbarer Gegenſtand iſt die unbedingte Totalität durch den Verſtand ihrem Gegenſtande nach beſtimmter Empfindungen, und ſeine Befriedigung hängt vom Gegebenwerden des objektiven Stoffes, vom Afficiertwerden von auſſen ab; und iſt in ſo ferne wenigſtens eben ſo ſehr eine zufällige Wirkung von Dingen, die das vorſtellende Weſen nicht in ſeiner Gewalt hat, als eine Folge des inſtinktmäſsigen und vernünftigen Gebrauches der Fähigkeiten der vorſtellenden Kraft. Die Wiſſenſchaft des Gegenſtandes dieſes Triebes und der Mittel denſelben zu befriedigen, die

Digitized by Google

die *Glückseligkeitslehre*, mufs eben so sehr aus der Erfahrung, die sich nicht erschöpfen läfst, als aus den Formen des Vorstellungsvermögens, die sich erschöpfen lassen, gezogen werden, und das System der Regeln des durch die Idee der Glückseligkeit bestimmten Gebrauchs der Vernunft, oder die *Klugheitslehre*, mufs von der *Moral*, mit der sie so wenig als die *Glückseligkeitslehre* selbst etwas gemein hat, genau unterschieden werden.

Da die Vernunft beym Triebe nach Glückseligkeit nichts als die Erweiterung des Zustandes, der durch den Verstand bestimmten Empfindungen, die der *Qualität* nach *angenehm* seyn müssen, zum Gegenstande hat, so steht sie bey diesem Triebe eigentlich im Dienste der sinnlichen Neigung, des nothwendigen Hanges nach Vergnügen; den sie nur in Rücksicht auf die Befriedigung desselben, und nur in wie ferne derselbe als bereits wirksam von ihr vorausgesetzt wird, *à posteriori* bestimmt.

Das Vermögen des vorstellenden Subjektes durch die Selbstthätigkeit des Triebes bestimmt zu werden, oder sich selbst zu einer Handlung des Triebes zu bestimmen, heifst der *Willen*; und die wirkliche, und mit Bewufstseyn, vorgenommene Selbstbestimmung zu einer Handlung des Triebes, heifst das *Wollen*. Das *Wollen* unterscheidet sich also von dem *Begehren* in engerer Bedeutung, oder von dem Bestimmtwerden durch den sinnlichen Trieb dadurch, dafs dasselbe ein Bestimmtwerden durch Vernunft, eine Handlung der Selbstthätigkeit ist.

Der Willen heifst *empirisch*, in wie ferne er das Vermögen des Subjektes ist, sich selbst zu einer

ner Handlung zu bestimmen, die von der Vernunft als ein *Mittel* den Trieb nach Glückseligkeit zu befriedigen gedacht, und dieser Befriedigung als ihrem *Zwecke* untergeordnet wird. Beym *Wollen*, einer auf die Glückseligkeit abzweckenden Handlung, wird das Begehren durch Vernunft lediglich *empirisch* bestimmt, nämlich unter der Voraussetzung des Triebes nach Vergnügen, dem die Vernunft durch die Willenshandlung diejenige Richtung giebt, die in der Idee der Glückseligkeit bestimmt ist. Die Vernunft wirkt also beym empirischen Willen nur *komparativ frey*, d. h. nur in wie ferne sie den sinnlichen Trieb empirisch bestimmt, und der Handlungsweise desselben eine Regel vorschreibt, die nur durch Vergnügen, vermittelst eines von der Vernunft wesentlich verschiedenen Triebes, Sanktion erhält.

In wie ferne die Idee der Glückseligkeit im vorstellenden Subjekte zum Theil *à posteriori* durch Empfindungen bestimmt wird, diese aber vom Afficiertwerden von aussen, und folglich von äussern vom vorstellenden Subjekte unabhängigen Umständen abhängen; so ist die Idee der Glückseligkeit in verschiedenen vorstellenden Subjekten verschieden, und selbst nicht in einem und ebendemselben vorstellenden Subjekte immer eben dieselbe, und die Vernunft sowohl als der Verstand, welche diese Idee zwar ihrer Form gemäss, aber nur nach dem gegebenen Stoffe der Sinnlichkeit bestimmen, müssen durch den grobsinnlichen Trieb getäuscht werden, so lange die Selbstthätigkeit nur im Dienste desselben wirkt, das heisst, so lange die Vernunft das Begehrungsvermögen nur *empirisch*, nach den *Datis* einer ewig unvollständigen Erfahrung

rung, bestimmt. Allein sie vermag dasselbe auch *à priori* zu bestimmen, und auf diese Weise den Täuschungen des grobsinnlichen Triebes zuvor zu kommen.

Rein - vernünftig nenne ich den Trieb, in wie ferne er durch nichts als die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird, und folglich nichts als die Ausübung der Selbstthätigkeit, die blosse Handlung der Vernunft zum Gegenstande hat. Dieses Handeln der Vernunft, in wie ferne es Objekt des *rein - vernünftigen Triebes* ist, besteht in dem *Realisieren* der *Handlungsweise der Vernunft*, der *Vernunftform*, welche nur ihrer Möglichkeit nach im Subjekte gegeben, ihrer Wirklichkeit nach aber ausser dem Subjekte nur durch Handlung des Subjektes hervorgebracht werden kann. Die im Vermögen *à priori* bestimmte Form der Vernunft ist dem Subjekte gegeben, und hängt folglich nicht von seiner Kraft ab; aber das *Realisieren* derselben als Form einer wirklichen Handlung, die keinen anderen Zweck hat, als dieses *Realisieren* selbst, die Wirklichkeit der Vernunftform als Gegenstand des Triebes, ist etwas das von der Kraft des Subjektes, und zwar von der blossen Selbstthätigkeit dieser Kraft allein abhängt. Die Handlung der Vernunft *im rein - vernünftigen* Triebe ist von der Handlung im Vernünftig - sinnlichen wesentlich verschieden. Beym letztern bestimmt die Vernunft das nur *a posteriori* Vorstellbare der Empfindung, und erhält den Stoff ihrer Handlung an dem durch den Verstand bestimmten Empfundenen. Beym erstern wirkt sie durch keine Empfindung aufgefordert, bestimmt den Stoff und die Form ihres Gegenstandes, wirkt ganz unabhängig

vom Afficiertſeyn, ſetzt zur Wirklichkeit ihrer Handlung keineswegs den ſinnlichen Trieb und das Empfindungsvermögen voraus, und handelt folglich völlig *à priori* aus der Fülle ihrer Selbſtthätigkeit.

Die Vernunft beſtimmt das Objekt des reinvernünftigen Triebes das bloſſe Realiſieren der Handlungsweiſe der Vernunft nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilens, und der reinvernünftige Trieb muſs dieſen Beſtimmungen gemäſs gedacht werden, und wirkt: nach der *Quantität:* als Trieb nach *geſetzmäſsiger* Handlungsweiſe (die durch abſolute *Allgemeinheit* beſtimmte Form des Handelns), nach Realiſierung der bloſſen Geſetzmäſsigkeit; nach der *Qualität:* als Trieb nach *uneigennütziger* Handlungsweiſe (die von der ſinnlichen Bedingung der Qualität dem Gegebenſeyn des Stoffes, und folglich vom Triebe nach *Vergnügen* unabhängige Form des Handelns) nach Realiſierung der Uneigennützigkeit; nach der *Relation:* als Trieb nach 1) Unveränderlicher, 2) Selbſtthätiger, 3) mit der Handlungsweiſe aller Vernünftigen harmoniſcher Handlungsweiſe; nach der *Modalität:* als Trieb nach 1) Erlaubter, 2) Pflichtmäſsiger, 3) Vollkommenverbindlicher Handlungsweiſe.

Das auf dieſe Weiſe durchgängig beſtimmte Objekt des rein-vernünftigen Triebes heiſst *Moralität* oder *Sittlichkeit*, welche folglich in der um ihrer ſelbſt willen beabſichtigten Realiſirung der Handlungsweiſe der reinen Vernunft beſteht. Der rein-vernünftige Trieb heiſst in Rückſicht auf dieſes ihm einzig angemeſſene Objekt der *Moraliſche* oder *Sittliche*.

Die

Die Vernunft heisst *praktisch*, in wie ferne in ihrer Selbstthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein-vernünftigen Triebes zu realisieren, oder welches eben so viel heisst, sich selbst *à priori* zu einer Handlung zu bestimmen, die keinen andern Zweck als die Wirklichkeit der Handlungsweise der Vernunft hat, und das Vermögen des vorstellenden Objektes sich durch die Selbstthätigkeit des rein-vernünftigen Triebes zum Handeln zu bestimmen, heisst der *reine Wille*. Der *Wille* besteht also überhaupt in der Selbstbestimmung zu einer Handlung. Ist diese Handlung von der Vernunft als Mittel der Befriedigung des Triebes nach Glückseligkeit untergeordnet, so handelt der Wille *empirisch* im Dienste der Sinnlichkeit; ist aber diese Handlung durch das Objekt des rein-vernünftigen Triebes bestimmt, und besteht sie daher in der einzig beabsichtigten Realisierung der Handlungsweise der Vernunft, so wirkt der Wille *rein*, *à priori* unabhängig von dem sinnlichen Triebe, nach keinem anderen Gesetze, als das er sich selbst giebt, indem er die blos ihrer Möglichkeit nach bestimmte Vernunftform durch seine Selbstthätigkeit realisiert.

Der menschliche Wille ist also *frey*, 1) in wie ferne er als Vermögen der Spontaneität der Vernunft durch kein Afficiertwerden *gezwungen* werden kann; als Vermögen eines Subjektes, das ausser der Vernunft auch noch Sinnlichkeit besitzt, sich selbst sowohl *à priori* als *à posteriori* zu bestimmen vermag, und daher keineswegs ausschliessend weder an das Gesetz des uneigennützigen noch an das Gesetz des eigennützigen Triebes *gebunden* ist. Er *handelt* aber nur *komparativ frey*, wenn er sich selbst dem Gesetze des eigennützigen Trie-

Triebes, einem *ihm fremden* Geſetze unterwirft; er handelt hingegen *abſolut frey* und iſt abſolut frey, in wie ferne er das Geſetz des uneigennützigen Triebes befolgt; ein Geſetz, das von der theoretiſchen Vernunft nur verfaſst wird, ſeine Sanktion aber als wirkliches Geſetz nur durch die bloſſe Selbſtthätigkeit der praktiſchen erhält, welche ſich daſſelbe ſelbſt auflegt. Die Sittlichkeit iſt ohne abſolute Freyheit unmöglich, und die abſolute Freyheit iſt nur in der Sinnlichkeit wirklich, die zwar ihrer *Form nach* in der Form des Vernunftvermögens nothwendig beſtimmt, ihrem *Stoffe nach* aber, d. h. in Rückſicht der *Realiſierung* dieſer Form als Objekt des Willens, ein bloſſes Produkt der Selbſtthätigkeit, der poſitiven Kraft, des freywirkenden Subjektes iſt.

Der Trieb nach Sittlichkeit iſt vom Triebe nach Glückſeligkeit *weſentlich verſchieden*. Der eine iſt in der bloſſen poſitiven Kraft, der andere im bloſſen durch Verſtand und Vernunft modificierten Bedürfniſſe gegründet; der eine iſt folglich ganz uneigennützig, der andere ganz eigennützig. Dem einem iſt bloſs die mögliche Form ſeines Gegenſtandes im Vernunftvermögen beſtimmt, der Stoff hingegen, durch welchen ſein Gegenſtand zur Wirklichkeit kömmt, die Realiſierung der rein-vernünftigen Handlungsweiſe iſt ganz ſein eigenes Werk; dem andern iſt der Stoff ſeines Gegenſtandes durch Empfindungen gegeben, und zwar der objektive Stoff ganz durchs Afficiertwerden von auſſen. Er hängt alſo in Rückſicht auf die Wirklichkeit ſeines Gegenſtandes von Auſſendingen ab, und die bloſſe ideale in keiner möglichen Erfahrung erreichbare Form deſſelben,

ſelben, das Abſolute der Glückſeligkeit iſt das einzige was bey dieſem Triebe der Selbſtthätigkeit angehört. Im Triebe nach Glückſeligkeit erweitert die Vernunft die Forderungen des ſinnlichen Triebes ins Unendliche; im Triebe nach Sittlichkeit läſst ſie keine Forderung des ſinnlichen Triebes gelten, als in wie ferne dieſelbe der Forderung des rein - vernünftigen angemeſſen, *geſetzmäſſig* iſt. Durch den Trieb nach Glückſeligkeit beſtimmt, ſieht ſich das Subjekt als den Mittelpunkt des Univerſums an, und bezieht alles, was es durch Verſtand und Vernunft zu wirken vermag, auf den Zuſtand ſeines Empfindungsvermögens, auf *Vergnügen*; durch den Trieb nach Sittlichkeit hingegen ſieht ſich das Subjekt nur als ein Glied einer Gemeinſchaft an, die aus abſoluten durch praktiſche Vernunft handelnden Subjekten beſteht, welche keinen anderen Zweck erkennen als die Realiſierung der Geſetzmäſſigkeit, Uneigennützigkeit, u. ſ. w.

Beyde Triebe ſind im geraden Widerſpruche mit einander, wenn ſie als *koordiniert* gedacht werden; der Trieb nach Sittlichkeit wird ganz vernichtet, wenn er dem Triebe nach Glückſeligkeit, — dieſer aber wird bloſs aufs Geſetzmäſſige beſchränkt, wenn er dem Triebe nach Sittlichkeit ſubordiniert wird. Die Handlungsweiſe der reinen Vernunft, in wie ferne ſie dem ſittlichen Triebe eigenthümlich iſt, heiſst Geſetz; in wie ferne ſie aber dem Triebe nach Glückſeligkeit, dem ſie fremde iſt, aufgedrungen wird — *Geboth.* Das Beſtimmtwerden des ſinnlichen Triebes durch die Selbſtthätigkeit des Rein - vernünftigen heiſst *Nöthigung*; und die Nothwendigkeit den ſinnlichen Trieb dem Geſetze des Reinvernünftigen zu unterwerfen,

heifst *Pflicht.* Diese Nothwendigkeit kündiget sich im Bewufstseyn durch das *Sollen* an, das in Rücksicht auf die praktische Vernunft *freyes Wollen* des Gesetzmässigen, in Rücksicht auf das Begehrungsvermögen aber ein *Gebiethen* ist, dessen Befolgung das durch praktische Vernunft freyhandelnde Subjekt von sich selbst nur durch Zwang erhalten kann, den es seinem eigennützigen Triebe anthut.

So wie Sinnlichkeit und Vernunft in ihrer unzertrennlichen Vereinigung die Natur des menschlichen Gemüthes, so weit dasselbe vorstellbar ist, ausmachen: so machen der Trieb nach Glückseligkeit und der Trieb nach Sittlichkeit in ihrer unzertrennlichen Vereinigung den *ganzen Trieb* des menschlichen Gemüthes, und Glückseligkeit mit Sittlichkeit verbunden, das ganze, vollständige Objekt dieses Triebes, das *ganze höchste Gut* des Menschen aus. Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit ist aber nur dadurch denkbar, dafs *im Subjekte* der Trieb nach Glückseligkeit dem Triebe nach Sittlichkeit untergeordnet; *im Objekte* des ganzen Triebes das Maafs der Glückseligkeit durch das Maafs der Sittlichkeit bestimmt, und die Glückseligkeit nur in so ferne begehrt und erworben werde, als sich das Subjekt durch seine Sittlichkeit derselben moralisch fähig, d. h. *würdig* gemacht hat. Da die Sittlichkeit die Bedingung ist, unter welcher allein Glückseligkeit Gegenstand des Bestrebens eines mit praktischer Vernunft begabten Subjektes werden kann: so ist sie das *höchste, oberste, Gut.* — Aber da das vernünftige *endliche* Subjekt nothwendig nach Glückseligkeit streben mufs, so kann die Sittlichkeit nur in Verbindung mit der durch sie bestimmten Glückselig,

seligkeit, das *ganze* höchste *Gut* dieses Subjektes ausmachen; und das ganze höchste Gut kann weder, wie die *Epikuräer* dafür halten, *blosse Glückseligkeit*, zu der sich die Tugend wie Mittel zum Zwecke verhielte; noch wie die *Stoiker* lehren, blosse Sittlichkeit (Tugend) seyn, deren Besitz allein das ganze höchste Gut ausmachte.

Wie sich aus der näheren Bestimmung und weiteren Ausführung dieser Prämissen der *Glaubensgrund* für das *Daseyn einer intelligiblen Welt* (in welcher das höchste Gute nur durch eine ins Unendliche fortdaurende Existenz und Personalität des endlichen vernünftigen Wesens erreichbar ist) und für das *Daseyn einer von der Natur unterschiedenen und der moralischen Gesinnung gemäss wirkenden Ursache der gesammten Natur* ergebe: lässt sich nur in der eigentlichen *Theorie der praktischen Vernunft*, und nach einer völlig entwickelten *Theorie des Begehrungsvermögens* *) einleuchtend genug darthun. Die Theorie der *Vernunft überhaupt*, in wie ferne sie ein Theil der blossen Theorie des *Erkenntnisvermögens überhaupt* ist, muss sich begnügen, die blossen Ideen der *intelligiblen Welt*, und jenes *Urwesens*, in wie ferne dieselben in der Form des Vernunftvermögens gegründet sind, aufzustellen.

§. LXXXVII.

Durch die Idee der *absoluten Gemeinschaft*, bezogen auf die Subjekte der Erscheinungen des äusseren Sinnes, ist die Idee der *phy-*

*) Welche ich auf die gegenwärtige *Theorie des Vorstellungsvermögens* folgen zu lassen gedenke.

ſiſchen Welt, — bezogen auf die Subjekte der Erſcheinungen des inneren Sinnes (die vorſtellenden,) die Idee der *moraliſchen Welt*, — bezogen auf die Ideen dieſer beyden Welten, die Idee der *intelligiblen Welt*, oder des *Univerſums* beſtimmt.

So wie die Idee der abſoluten Gemeinſchaft überhaupt, ſo iſt die Beziehung dieſer Idee auf alle denkbaren *Subjekte* in der Natur der Vernunft beſtimmt, die alles Viele auf unbedingte Einheit bringt, und ſich die Allheit der denkbaren Subjekte nicht anders als im durchgängigen Zuſammenhang, in ſyſtematiſcher Gemeinſchaft, denken kann.

In Rückſicht auf die Subjekte des äuſſeren Sinnes, die als Erſcheinungen durch das *Schema der Wechſelwirkung* bereits in erkennbarer Gemeinſchaft vorgeſtellt werden müſſen, erhält die Idee der abſoluten Gemeinſchaft *mittelbare objektive Realität*, indem ſie ſich vermittelſt des Schemas der Gemeinſchaft, deſſen Verſtandesform ſie zum Unbedingten erweitert, auf das in der Anſchauung Gegebene bezieht. Die Idee der *phyſiſchen Welt* iſt daher auch nur Idee in *engerer* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Beſtimmung und mittelbarer Beziehung auf wirklich erkennbare Gegenſtände den Plan einer wahren und eigentlichen Wiſſenſchaft.

In Rückſicht auf die Subjekte des inneren Sinnes, die keineswegs als Erſcheinungen, ſondern unmittelbar durch Vernunft als *abſolute Subjekte* vorgeſtellt werden müſſen, iſt die Idee der abſoluten Gemeinſchaft einer bloſſen *ſubjektiven*, im bloſſen Vorſtellungsvermögen gegründeten, *Realität*

tät fähig. Da die *Kategorie* der *Gemeinschaft* aus der Verknüpfung der Kategorien der *Subſtanz* und der *Urſache* beſteht, ſo kann auch die abſolute Gemeinſchaft nur durch Verknüpfung des abſoluten Subjektes mit der abſoluten Kauſſalität beſtehen; und die abſoluten Subjekte des innern Sinnes können nur in ſo ferne in abſoluter Gemeinſchaft gedacht werden, als ſie als abſolute Urſachen im ſtrengſten Sinne d. h. als ſie durch praktiſche Vernunft (moraliſch) handeln. Die Idee der moraliſchen Welt iſt daher auch eine Idee *in engſter* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Beſtimmung nichts was ſich wiſſen läſst, als die Geſetze der moraliſchen Welt, die keine andern als die Geſetze der praktiſchen Vernunft ſind.

In wie ferne nun dieſe beyden Welten als zwey verſchiedene für ſich beſtehende Subjekte gedacht werden, ſieht ſich die Vernunft durch ihre Natur genöthiget, dieſelben neuerdings auf unbedingte Einheit zu bringen, und als ein durchgängig verknüpftes Ganze in abſoluter Gemeinſchaft zu denken. Während die Gemeinſchaft in der phyſiſchen Welt durch die *Wechſelwirkung*, in der Moraliſchen aber durch *Gleichförmigkeit* der Handlungsweiſe der Vernünftigen, in beyden alſo durch Handlung der Subſtanzen beſtimmt iſt; läſst ſich die Gemeinſchaft in der intelligiblen Welt zwiſchen jenen beyden Welten, welche den Stoff derſelben ausmachen, weder durch Wechſelwirkung noch durch Gleichförmigkeit beſtimmt denken; und der einzige Beſtimmungsgrund der Gemeinſchaft dieſer beyden Welten, der ſich als in ihnen ſelbſt enthalten denken läſst, kann nur darin beſte-

hen, dafs die Beſtimmungen der phyſiſchen Welt ihre *Endurſachen* in der Moraliſchen haben; ein Beſtimmungsgrund, der ſich nicht denken läſst, ohne aus der Idee der intelligiblen Welt zu einem von ihr verſchiedenen Subjekte, und zwar einer *Intelligenz* hinauszugehen, welche als beſtimmende und wirkende Urſache der phyſiſchen und moraliſchen Geſetze gedacht würde.

§. LXXXVIII.

Durch die Idee der abſoluten Gemeinſchaft auf keine Subjekte, ſondern auf bloſſe durch reine Vernunft beſtimmte *Prädikate* (denkbare *abſolute Kealitäten*) bezogen, iſt die Idee eines Inbegriffes aller denkbaren Realitäten, oder des *allerrealſten Weſens* beſtimmt

Die *Prädikate*, in wie ferne ſie im reinen Verſtand *als Prädikate* beſtimmt ſind, werden durch das Moment der Qualität und durch die Kategorien der Realität, Negation und Limitation gedacht. (*S.* 451.) Durch den Verſtand in engerer Bedeutung wird die Qualität im Schema derſelben, als bedingte mit *Negation* verbundene, *limitierte* Realität; durch Vernunft hingegen als unbedingte, alle Negation ausſchlieſsende, unbegränzte Realität vorgeſtellt. Die durch Vernunft gedachte Vielheit (die abſolute Allheit) dieſer Realitäten, durch die Idee der abſoluten Gemeinſchaft beſtimmt, giebt die Vorſtellung des abſoluten Inbegriffes aller Realitäten, in wie ferne dieſelben als unbegränzt

gränzt (als bloſſe Realitäten) gedacht werden müſſen; durch die Idee des abſoluten Subjektes beſtimmt — die Vorſtellung des allerrealſten ſelbſtſtändigen Weſens; durch die Idee der abſoluten Urſache endlich — die Vorſtellung des allerrealſten Weſens als *erſter* Urſache. Die völlige Entwicklung dieſer höchſtwichtigen Idee, die vor aller andern in der reinen Vernunft *a priori* beſtimmten, das Eigenthümliche hat, daſs ihr Gegenſtand durchgängig beſtimmt, und folglich durch ſie ein *Individuum* vorgeſtellt wird, muſs der *höheren Metaphyſik* aufbehalten werden.

E n d e.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

IDI
HW 20AX R

42481
Polonia 3:90

Digitized by Google